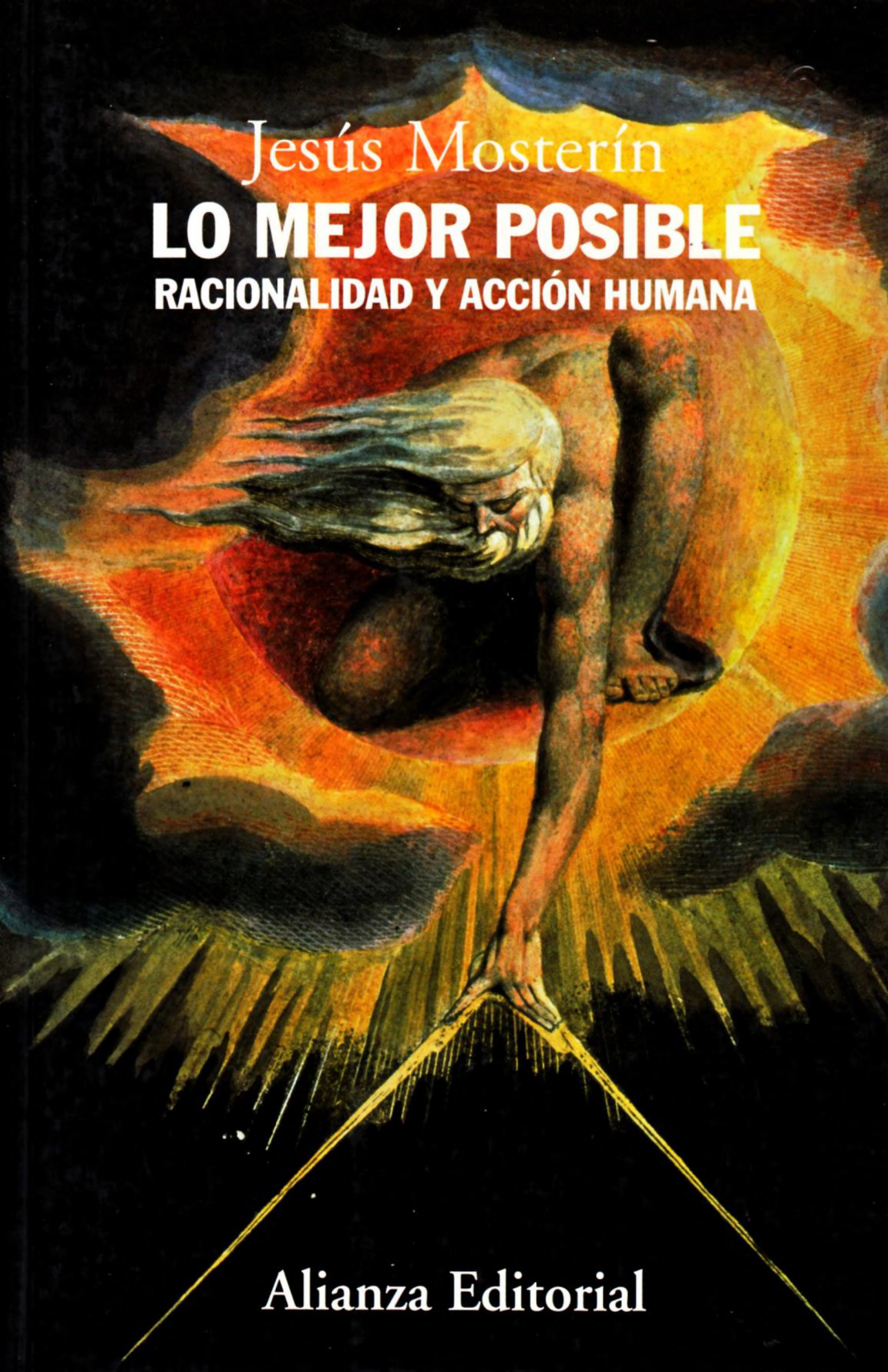

Jesús Mosterín

LO MEJOR POSIBLE

RACIONALIDAD Y ACCIÓN HUMANA

Alianza Editorial

Jesús Mosterín es profesor de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Barcelona, miembro de la Academia Europaea (Londres) y del Institut International de Philosophie (París) y vicepresidente de la International Academy of Philosophy of Science. Del mismo autor Alianza Editorial ha publicado también *Conceptos y teorías en la ciencia* (2000), el *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia* (2002) —junto a Roberto Torretti— y la serie de *Historia del pensamiento.*

Diseño de cubierta: José Luis de Hijes
Imagen de cubierta: William Blake, *The Ancient of Days*, 1794.
© 4x5 Coll-Peter Willi

LO MEJOR POSIBLE

RACIONALIDAD Y ACCIÓN HUMANA

Jesús Mosterín

LO MEJOR POSIBLE

RACIONALIDAD Y ACCIÓN HUMANA

Alianza Editorial

© Jesús Mosterín de las Heras, 1978, 1987, 2008
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1978, 1987, 2008
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www:alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-8206-8
Depósito Legal: M. 4.254-2008
Impreso en: EFCA, S. A.
Polígono Industrial "Las Monjas"
C/ Verano, 28
28850 Torrejón de Ardoz
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:
alianzaeditorial@anaya.es

ÍNDICE

PRÓLOGO 11

1. EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD 17
Precisión de conceptos 17
Diversos significados de 'racional' 19
Racionalidad teórica 20
Justificación de una creencia 23
Críticos y doctrinarios 26
Racionalidad práctica 31
La racionalidad práctica supone la teórica 35
Racionalidad y felicidad 36

2. LA INCOMPLETA RACIONALIDAD 39
Necesidades e intereses 39
Deseos y fines 41
El sentido de las acciones 42
El sentido de la vida 45

Natura y cultura 46
Racionalidad teórica individual 49
La racionalidad práctica 51
La racionalización de la cultura 57
La incompleta racionalidad 60
La completa racionalidad 65

3. INTERESES Y RACIONALIDAD 71
Intereses 71
Deseos e intereses 74
Democracia y tecnocracia 76
Metafines 79
Plan de vida 81
Racionalidad del plan de vida 84
Conducta racional 88
Amor y respeto 90
Instituciones 92
Aceptación de instituciones 97
Alienación 98
Bienestar y felicidad 101

4. CONVENCIONES Y RACIONALIDAD 107
Naturaleza y convención 107
Normas 109
Justificación de un código 113
Racionalidad colectiva 115
Diálogo con Zamora Bonilla 121

5. COMPENDIO DE LA TEORÍA DE LA RACIONALIDAD 125
Sentidos de la 'racionalidad' 125
Situaciones en que se plantean cuestiones de racionalidad ... 126
Teoría de la decisión racional 130
Teoría material de la racionalidad práctica 132
Racionalidad parcial y global 134
Teoría formal de la racionalidad teórica 135
Teoría material de la racionalidad teórica 137

6. LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA 139
Racionalidad científica *versus* racionalismo 139
Consistencia 141
Objetividad 144
Provisionalidad 144
Progreso 145
Modelo estándar y nube de hipótesis especulativas 146
No hay un único método científico 149
La invariancia de la racionalidad científica 151
Rasgos culturales ponderables e imponderables 152
Universalidad 156
El caso de Japón 157
Científicos japoneses 159

7. CREER Y SABER 163
Usos de 'creer' 164
Variedades de 'creer que' 166
Creencia consciente asertiva 170
Usos de 'saber' 174
Significado de 'saber que' 180
Usos de 'conocer' 185

8. ACEPTAR Y CREER 191
Asentimiento a una idea 191
Creencias cartesianas y humeanas 196
Encontrarse en una disposición o crearla 199
Procesamiento inconsciente o explícito de la información 200
La aceptación depende del contexto 201
Carácter evidencial de la creencia razonable 205
Casos en tecnología, economía, religión y derecho 207
Aceptar sin creer en la ciencia 210
Alabanza y reproche 215
Justificación de una creencia 218
Racionalidad de las aceptaciones 223

9. LA ACCIÓN HUMANA 227
Hacer y acción 227
Estados y eventos 229

Inclinaciones, ganas, intenciones 232
Acción mediada 236
Acción básica 239
Acción compuesta 244
Acción convencional 246
Acción colectiva 249
Acción, evitación y omisión 253
Fases, resultado y consecuencias de una acción 256
Versiones de una acción 260
Descripciones de una acción 262

10. EL SENTIDO DE LA ACCIÓN 265
Deseos y fines 265
Acciones como fines y como medios 268
Sentido de una acción 271
Interpretación de una acción 275
El acto de habla 277
Creencias e intenciones 286

11. MORALIDAD Y RACIONALIDAD 291
Programas y morales 291
Diálogo con Muguerza 296
Ética kantiana 304
Racionalidad no es lo mismo que moralidad 308

BIBLIOGRAFÍA 313

PRÓLOGO

¿Cómo vivir? Lo mejor posible. La estrategia para conseguirlo es la racionalidad. La racionalidad es una forma de optimización realista y factible, que no promete el éxito seguro, ni la salvación, ni un mundo feliz y sin problemas. Aunque todos compartimos intereses como el conocimiento y la salud, anclados en la naturaleza humana, cada uno de nosotros tiene sus propios objetivos, preferencias y valores. Por eso la racionalidad siempre es relativa a los fines que uno persiga en un momento dado y a la información de que disponga. La mejor vida posible no es la misma para todos, pero el pensar y el actuar racionalmente siempre ayudan a conseguir lo mejor posible para uno.

Conforme los autoritarismos de toda laya han ido perdiendo el prestigio carismático que otrora poseyeron, la racionalidad ha ido ganando atractivo como guía para el enfoque y solución de nuestros problemas. Ahora bien, ¿en qué consiste la racionalidad? Esa es la pregunta que mucha gente se plantea, y a la que hay menos respuestas elaboradas de lo que sería de esperar. En efecto, la co-

munidad filosófica, que tan amplia bibliografía produce sobre todo tipo de asuntos, se muestra más bien parca a la hora de encarar directamente el tema de la racionalidad.

De hecho, las aportaciones más sólidas a la tarea de dilucidar el concepto de racionalidad han procedido del campo de la matemática y especialmente de las teorías de la probabilidad, de la decisión, de la programación lineal y de juegos. Si en el presente libro apenas (solo en el capítulo 5) menciono sus resultados, no es porque crea que carecen de interés para la problemática que nos ocupa —más bien pienso lo contrario—, sino porque he preferido concentrarme en aquella parte de la tarea que más está por hacer: la del análisis, dilucidación y elaboración del concepto de racionalidad y de otros conceptos afines a un nivel filosófico y general, que no solo está más cerca de las preocupaciones e inquietudes ampliamente sentidas, sino que puede y debe servir de puente entre las intuiciones de la gente y las técnicas formalizadas de decisión racional desarrolladas por las teorías arriba indicadas.

Este libro consta de once capítulos. Los tres primeros presentan la motivación y las ideas básicas sobre la racionalidad teórica y práctica: 1. El concepto de racionalidad; 2. La incompleta racionalidad, y 3. Intereses y racionalidad. En estos capítulos se analiza y dilucida la noción de racionalidad de un modo global y directo, volviendo una y otra vez sobre los mismos temas, aunque de una manera cada vez más elaborada, lo cual conlleva inevitablemente ciertas repeticiones.

El capítulo 4. Convenciones y racionalidad desarrolla el clásico tema de las relaciones entre naturaleza y convención, que sirve de punto de partida al estudio de las normas y de la justificación de los códigos normativos, acabando en diálogo con Jesús Zamora Bonilla. El capítulo 5. Compendio de racionalidad presenta un resumen simplificado, pero bastante preciso y completo, de la teoría formal y de la teoría material de la racionalidad teórica y de la racionalidad práctica. El lector apresurado, que no tenga tiempo para leer todo el libro, podría empezar por leer este capítulo sinóptico.

Los tres capítulos siguientes tratan de la racionalidad teórica, que culmina en la racionalidad de la empresa científica, tema del capítulo 6. La racionalidad científica. De todos modos, la racionalidad no solo se predica de la ciencia, sino también, en general, de nuestras creencias y de nuestras acciones. Por ello, la teoría de la racionalidad requiere la aclaración de las nociones de creencia y de acción, así como de otras con ellas relacionadas. Al análisis de la noción de creencia y los problemas que plantea se dedican dos capítulos: 7. Creer y saber y 8. Creer y aceptar. Ambos prestan considerable atención al lenguaje ordinario y al uso que hacemos de las palabras, cayendo de lleno en la tradición de la filosofía analítica.

A la dilucidación del aparato conceptual que usamos para hablar de la acción se dedican otros dos capítulos, que se sitúan dentro del ámbito de la filosofía de la acción: 9. La acción humana y 10. El sentido de la acción. Finalmente, el capítulo 11. Moralidad y racionalidad plantea la relación entre programas y morales y entre la ética y la teoría de la racionalidad, en gran parte al hilo de un diálogo crítico con Javier Muguerza.

Nuestras intuiciones más fuertes y nuestras ideas más claras acerca de la racionalidad se refieren a la racionalidad individual, que constituye el tema central de este libro. El tema de la racionalidad colectiva se trata en diversas secciones de los capítulos 2, 3, 4, 6, 9 y 11.

El texto de los capítulos aquí presentados tiene una larga historia a través de diversas publicaciones, como puede observarse en las referencias incluidas en la Bibliografía. La mitad del texto apareció previamente en el libro titulado *Racionalidad y acción humana,* publicado en dos ediciones sucesivas en 1978 y 1987. Posteriormente, el libro dejó de publicarse por decisión mía, pues me daba cuenta de que requería de complementos y revisiones que hasta ahora no había podido efectuar. A pesar de ello, he seguido dando vueltas a estas cuestiones y afinando su análisis. Por eso, la otra mitad del texto aparece por primera vez en forma de libro y contiene novedades como los capítulos 5, 6, 8 y 11. Además, la totalidad del

texto ha sido revisada y se han introducido numerosas modificaciones. Prácticamente, se trata de un libro nuevo, por lo que ha recibido un nuevo título, *Lo mejor posible*, pero manteniendo como subtítulo su título anterior, dado que se conserva gran parte del texto original.

La versión anterior de este libro ha tenido la fortuna de atraer la atención de varios de los mejores filósofos españoles y latinoamericanos, que —desde José Ferrater Mora hasta Jesús Zamora Bonilla, pasando por Manuel Sacristán, Luis Villoro, Eduardo Rabossi, Marcelo Dascal, Javier Muguerza y otros muchos— le han dedicado análisis, recensiones y discusiones. Los capítulos 4 y 11 incorporan algunos ecos de esas discusiones. Dado que el libro anterior ha sido muy citado y comentado, y que muchos de sus párrafos han sido cambiados y reescritos en esta edición, mantener el mismo título ahora podría generar confusiones. Por otro lado, ocultar el título original habría dado lugar a malentendidos. Espero que la solución adoptada (título nuevo y preservación del antiguo como subtítulo) sea la más transparente. En cualquier caso, las ideas de fondo son las mismas, aunque más elaboradas y precisadas, espero.

Todos los temas aquí tratados tienen un trasfondo neurológico, cerebral, e incluso hormonal, biológico y en último término genético. Sin embargo, en este libro se dejan de lado los mecanismos neurológicos subyacentes, para concentrarnos exclusivamente en el análisis conceptual y lingüístico de las nociones involucradas, lo que confiere a esta obra un marcado carácter analítico. El lector más interesado en un enfoque biológico puede acudir, por ejemplo, a mi libro *La naturaleza humana* (Espasa, 2006; edición de bolsillo, 2008).

Para terminar quisiera hacer unas aclaraciones terminológicas. En este libro se usa el sustantivo 'humán' con el significado de hombre o mujer (como, por ejemplo, *Mensch* en alemán o *ánthropos* en griego), y el sustantivo 'infante' con el significado de niño o niña (como, por ejemplo, *enfant* en francés o *child* en inglés). Experienciar es tener experiencias; experimentar es hacer experimentos. Los

sustantivos 'idea' y 'proposición' se emplean aquí como sinónimos, con el significado que los filósofos anglosajones dan a *proposition* o con el que Frege usaba *Gedanke*, es decir, como lo dicho o lo pensado, como el contenido semántico del acto de habla o de pensamiento, como lo que quiere decir el enunciado en un contexto dado. La verdad y la falsedad se dicen primariamente de las proposiciones. Una idea o proposición verdadera es un hecho, un rasgo de la realidad. Obviamente, no es este el lugar para exponer una teoría semántica. Solo me interesa señalar —para evitar malentendidos— que, aunque en castellano se usa frecuentemente 'idea' como sinónimo de 'concepto', en este libro ambas palabras se usan de modo distinto, manteniendo a 'concepto' su significado usual de noción y reservando 'idea' para lo dicho o lo pensado, para la proposición o correlato semántico del enunciado. A lo largo del libro usamos letras romanas minúsculas —*p*, *q*, *r*— como variables de proposiciones o ideas, y letras griegas minúsculas —φ, ψ, π— como variables de eventos.

La racionalidad se aparta tanto del conformismo como de la utopía. En último término, nos invita a buscar la mejor solución posible a cada uno de nuestros problemas, tanto individuales como colectivos, con realismo, lucidez y decisión. No es una panacea, pero es lo mejor que tenemos. Espero que este libro contribuya a aclarar las ideas del lector y lo anime a pensar por su cuenta.

Jesús Mosterín
Moià, noviembre de 2007

CAPÍTULO 1

EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD

Precisión de conceptos

A lo largo de la historia reciente es posible observar cómo las discusiones en torno a un concepto que parece interesante e importante resultan estériles e inacabables por falta de claridad y precisión de ese concepto. Una vez sometido a un proceso de dilucidación, el concepto originario —surgido del lenguaje cotidiano— cede su puesto a una o varias nociones definidas desde el principio con toda exactitud y que cubren al menos una gran parte del campo que el concepto originario cubría. Este proceso culmina frecuentemente con la creación de una teoría científica del campo en cuestión, construida en torno al concepto precisado.

Ejemplos típicos del citado proceso lo constituyen las nociones de probabilidad de un suceso y de computabilidad de una función. Ambos conceptos habían sido usados por matemáticos y científicos de un modo impreciso y poco fecundo hasta que,

en un momento dado, fueron sustituidos por conceptos dilucidados. El concepto de probabilidad fue precisado por Kolmogorov mediante los axiomas que llevan su nombre y que constituyen desde entonces el núcleo de la teoría de la probabilidad. El concepto de computabilidad fue precisado por Turing mediante la introducción de las máquinas de Turing, constituyéndose así la teoría de la computabilidad o de la recursión (nombre este último que alude a las funciones recursivas, punto de partida de otra manera equivalente de precisar la noción de computabilidad).

Otro ejemplo típico es el del concepto de deducción o deducibilidad, que durante más de dos mil años venía siendo usado por filósofos y matemáticos en toda clase de discusiones y afirmaciones más o menos incontrolables, dada la vaguedad del concepto. El concepto de deducción fue precisado por Frege en 1879 mediante la introducción del primer cálculo deductivo riguroso, dando así comienzo la lógica moderna. Sin embargo, pronto se vio que la precisión de Frege no era la única dilucidación posible del concepto de deducción. Así, en 1908 Brouwer propuso y en 1930 Heyting presentó una precisión distinta y más exigente del concepto de deducción, que dio lugar a la llamada lógica intuicionista.

Uno de los conceptos que más se emplean en discusiones filosóficas, científicas y políticas es el concepto de racionalidad. Y el más somero de los análisis muestra que este concepto se usa en los más diversos sentidos y con la mayor de las vaguedades imaginables. Con frecuencia parece como si los adjetivos 'racional' e 'irracional' se emplearan de un modo puramente emotivo, para elogiar o insultar más bien que para describir o caracterizar. No es, pues, de extrañar que la confusión y la esterilidad acompañen tales discusiones con excesiva frecuencia. Y, sin embargo, el hecho mismo de su frecuente uso indica ya de por sí que este concepto apunta a algo que nos importa y nos interesa. Por eso, más bien que limitarnos a evitar o abandonar el concepto, nos vemos incitados a tratar de precisarlo.

Diversos significados de 'racional'

El adjetivo 'racional' se usa de muchas maneras, tiene diversos significados. Por tanto, tenemos que indicar cuál de esos significados es el que nosotros intentamos precisar:

Algunos significados de 'racional' no tienen nada que ver con la tarea que aquí nos proponemos. Así, decimos de un número que es racional si es representable como el cociente de dos números enteros. Por ejemplo, del número 1/3 podemos decir que es racional, aunque no del número π.

En contextos digamos «humanísticos» es frecuente caracterizar como razón a las capacidades de reflexión y lenguaje típicamente humanas y, en consecuencia, usar el adjetivo 'racional' como sinónimo de «poseedor de las capacidades intelectuales y lingüísticas propias de la especie humana». En este sentido puede decirse que el humán es el animal racional, que como tal se contrapone al resto de los animales. Claro que esta afirmación es trivial y analítica, pues no dice sino que el humán posee las capacidades típicas del humán, lo cual difícilmente puede ser motivo de especial orgullo por nuestra parte. A la maduración de esas capacidades lingüísticas e intelectuales se le llama «el uso de razón». Pero no es este tampoco el significado de 'racional' que aquí nos interesa precisar.

Aquí nos interesa el uso que del adjetivo 'racional' hacemos cuando decimos de determinadas creencias, decisiones, acciones y conductas de los humanes que son racionales, y de otras, que no lo son. Es evidente que la racionalidad (en este sentido) presupone el uso de razón, que es una condición necesaria, pero no suficiente de ella.

A partir de ahora, entenderemos siempre el sustantivo 'racionalidad' y los adjetivos 'racional' e 'irracional' en este último sentido, que será el que trataremos de aclarar.

Solo del humán y sus creencias, decisiones y conducta tiene sentido predicar la racionalidad o irracionalidad. El humán no es, pues, «el animal racional». El humán es en todo caso «el animal racional o

irracional». El humán puede ser racional, como puede andar en bicicleta o escribir versos. Pero no es en modo alguno necesario que sea racional, ni que ande en bicicleta, ni que escriba versos.

¿Qué es, pues, la racionalidad? La racionalidad —en el significado en que aquí la entendemos— no es una facultad, sino un método. La aplicación del método racional presupone ciertas facultades. Pero ninguna facultad garantiza que se aplique el método racional. Y si bien solo tiene sentido calificar de racional o irracional la conducta de seres inteligentes, según que utilicen o no su inteligencia conforme a las normas del método racional, es preciso reconocer que la más aguda de las inteligencias es perfectamente compatible con una crasa irracionalidad.

La racionalidad se predica, por un lado, de nuestras creencias y opiniones, es decir, de las ideas que aceptamos, y por otro, de nuestras decisiones, acciones y conducta, es decir, de las cosas que hacemos. Llamemos racionalidad teórica a la que se predica de creencias y opiniones, y racionalidad práctica, a la que se predica de decisiones, acciones y conducta. Y empecemos nuestra consideración por la primera de estas dos facetas de la racionalidad, es decir, por la teórica o creencial.

Racionalidad teórica

Podemos creer que conducir un automóvil en estado de embriaguez es peligroso y podemos también creer que conducir un automóvil en martes es peligroso. Muchos nos sentiríamos inclinados a calificar la primera opinión de racional y la segunda de irracional. ¿Cuál es la diferencia entre ambas creencias que justifica esa contrapuesta calificación? Si, como hemos dicho antes, la racionalidad es un método, la diferencia consistirá en que la primera opinión —la de que conducir en estado de embriaguez es peligroso— es alcanzable mediante la aplicación del método racional, mientras que no lo es la segunda —la de que conducir en martes es peligroso.

Si se nos ofrece a nuestra consideración una idea o proposición cualquiera —llamémosla *p*, para abreviar—, podemos aceptar *p* como verdadera, o podemos rechazar *p* como falsa, o podemos no pronunciarnos respecto a su valor veritativo, adoptando una actitud dubitativa o indiferente respecto a *p*. En el primer caso, es decir, cuando asentimos a *p* o aceptamos *p* como verdadera, decimos que creemos u opinamos que *p*. Claro que este no es el único uso que hacemos de estos verbos, pero es el que aquí nos interesa.

Si creemos que *p* y, además, ocurre que es verdad que *p*, decimos que acertamos que *p*. Pero, evidentemente, podemos creer —y muchas veces creemos— sin acertar.

Para poder decir que sabemos que *p*, parece que al menos tres condiciones han de estar satisfechas: (1) que creamos que *p*, (2) que sea verdad que *p* y (3) que nuestra creencia de que *p* esté adecuadamente justificada. Las dos primeras condiciones del saber son las mismas que definían el acertar. Es decir, cuando sabemos, siempre acertamos. Pero no a la inversa. Podemos acertar sin saber, podemos acertar por casualidad, por suerte o por chiripa. Es precisamente la tercera condición del saber la que excluye el acertar por casualidad, pues exige que para saber que *p* nuestra creencia de que *p* ha de estar adecuadamente justificada, o, dicho de otra manera, nosotros hemos de estar justificados en creer que *p*. Sin embargo, el creer que *p* y el que nuestra creencia de que *p* esté justificada no bastan tampoco para que podamos decir que sabemos que *p*; para ello es además necesario que sea verdad que *p*. Es decir, no podemos saber que *p*, si *p* es falsa. Y, puesto que la determinación segura e indudable del valor veritativo de una idea es con frecuencia imposible de llevar a la práctica, resulta que el concepto de saber es un concepto poco operativo y manejable. Un concepto relacionado con él, pero más operativo y manejable, es precisamente el concepto de creencia racional.

Del concepto de creencia racional exigimos todo lo que exigíamos del concepto de saber, excepto la verdad de la idea creí-

da o sabida. Así, pues, diremos que creemos racionalmente que *p* si (1) creemos que *p* y (2) estamos justificados en creer que *p*. Lo que no exigimos es que *p* sea verdadera. Por tanto, será posible determinar si nuestra creencia de que *p* es racional o no, aun sin saber si *p* es verdadera o no, pues nos bastará con examinar nuestra creencia y la justificación que para ella poseamos.

Si el concepto de creencia racional es más operativo que el de saber, como contrapartida resulta menos seguro. En efecto, el saber es —por definición— garantía de verdad, pero no así el creer racionalmente. Si efectivamente sabemos algo, es imposible que nos equivoquemos respecto a ello. Pero es perfectamente posible que creamos racionalmente algo y sin embargo que estemos totalmente equivocados respecto a ello.

De las definiciones que acabamos de dar se sigue que siempre que sabemos algo, lo creemos racionalmente —pero no a la inversa—, y que siempre que creemos racionalmente algo, lo creemos a secas pero no a la inversa. La creencia racional ocupa una posición intermedia entre el mero creer u opinar, por un lado, y el saber, por el otro. Respecto al saber, la creencia racional tiene la ventaja de su operatividad y la desventaja de su falibilidad; respecto al mero creer u opinar, la creencia racional tiene la ventaja de su mayor probabilidad de acierto, al rechazar muchas de las opiniones que se nos pudieran ocurrir sin suficiente justificación y al introducir un fin o meta respecto al cual organizar la dinámica de nuestra aceptación de ideas: la meta de maximizar nuestro acierto. Por ello podemos concebir el método en que consiste la racionalidad teórica como una estrategia de maximización de nuestros aciertos y minimización de nuestros errores a largo plazo. Ya hemos visto que, por muy racionales que seamos en nuestras creencias, siempre podremos equivocarnos y, de hecho, siempre nos equivocaremos en algunas de ellas. Pero la probabilidad de equivocarnos será menor si organizamos nuestras creencias conforme a una estrategia que tienda conscientemente a minimizar los errores que si no lo hacemos así.

Justificación de una creencia

Al intentar precisar el concepto de creencia racional hemos dicho que alguien cree racionalmente que *p* si ese alguien (1) cree que *p* y (2) está justificado en creer que *p*. Pero con ello, en realidad, no hemos hecho sino trasladar la dificultad de un lugar a otro. En efecto, a nadie se le escapa que al definir la creencia racional en función de la justificación no hemos hecho sino precisar un concepto vago con ayuda de otro concepto no menos vago y necesitado de precisión que el primero. Por tanto, para que nuestra dilucidación del concepto de creencia racional tenga un sentido inteligible, hemos de precisar la noción de justificación. Dada una idea, ¿qué queremos decir cuando decimos que alguien está justificado en creer que *p*?

Por lo pronto diremos que estamos justificados en creer que *p* si ocurre que *p* es deducible de otras ideas *q*, *r*, etc., que estamos justificados en creer. A este tipo de justificación podemos llamarla justificación derivada. Pero la justificación derivada no puede ser el único tipo de justificación, pues la cadena de posibles deducciones ha de comenzar en algún punto, a saber, en ideas para las que poseamos suficiente justificación no-derivada.

¿En qué casos diremos que poseemos suficiente justificación (no-derivada) de que *p*?

En primer lugar, en el caso de que *p* sea una idea analítica, es decir, una idea cuya verdad solo dependa de la estructura gramatical y semántica del lenguaje en que está formulada. Así, por ejemplo, podemos decir que tenemos suficiente evidencia de que mañana lloverá o no lloverá, de que ningún soltero está casado, de que todos los triángulos tienen tres lados, o de que el Quijote fue escrito por el autor del Quijote, pues todas estas ideas son analíticas.

En segundo lugar, diremos que estamos justificados en creer que *p* si podemos comprobar directa y personalmente que *p*. Esto solo ocurre si *p* es una idea singular que se refiere a algún hecho concreto directamente observable por nuestros sentidos en el momento presente. Por ejemplo, podemos decir que estamos justifi-

cados en creer que tenemos dos manos, que estamos bebiendo una cerveza, que tenemos los zapatos puestos, que la calle está llena de automóviles o que en el cielo hay luna llena.

En tercer lugar, propongo que digamos que estamos justificados en creer que *p*, si la idea de que *p* está vigente en la ciencia[1] de nuestro tiempo, es decir, si *p* forma parte del modelo estándar de una disciplina científica bien establecida o si *p* constituye una opinión generalmente compartida por la comunidad científica pertinente. Basta que sepamos que la comunidad de los geólogos acepta la hipótesis de la deriva continental para que estemos justificados en creer que los continentes se han ido desplazando unos respecto a otros a lo largo del tiempo. Este criterio solo puede aplicarse a ideas estudiadas por alguna comunidad científica y respecto a las cuales haya un amplio acuerdo de los especialistas (lo que no ocurre, por ejemplo, respecto a las teorías especulativas de la física teórica actual, como la teoría de supercuerdas). No puede aplicarse a temas no abarcados por la ciencia de nuestro tiempo o respecto a los que no se haya alcanzado acuerdo. Qué sea una comunidad científica y cuándo pueda considerarse que hay acuerdo en ella son cuestiones que vamos a dejar de lado aquí. Baste con señalar que el acuerdo general de la comunidad científica es algo que puede cambiar y, con frecuencia, cambia. Esto implica que un sistema racional de creencias no es algo estático, sino que va variando por diversos factores, uno de los cuales son las variaciones o progresos de la ciencia. Así, hoy resulta racional que creamos que el sexo de los infantes solo depende del padre y no de la madre, pero hace dos siglos esa misma creencia no hubiera sido racional. A la inversa, hace dos siglos hubiera sido racional creer en la validez universal de las leyes de Newton, pero hoy ya no lo es.

En cuarto lugar, propongo que digamos que estamos justificados en creer que *p* si hay testimonios fiables de que *p*. Así, por ejemplo, podemos decir que estamos justificados en creer que

[1] La noción de estar vigente es epistémicamente bastante más exigente que la de meramente estar de moda.

nuestro padre y nuestra madre son los humanes que todos nuestros parientes y conocidos mayores que nosotros identifican como tales, o que realmente una guerra ha estallado en el Oriente Medio, cuando todos los periodistas y agencias de noticias nos informan de ello, o que efectivamente Luis XVI fue guillotinado en 1793, pues así nos lo confirman los diversos testimonios escritos que se conservan de aquella época. De todos modos, hay que reconocer que el concepto de «testimonio fiable» no es nada preciso. Está claro que muchas veces los testimonios que poseemos de algo no son fiables, sea porque es reducido el número de testigos, sea porque tengamos razones para dudar de su objetividad o de su veracidad, sea porque unos testimonios contradicen a otros, etc. Habría que precisar el concepto lo suficiente como para que la frontera entre testimonios fiables y no fiables quedase claramente trazada. Pero esta es una tarea que dejamos aquí en el aire, a fin de no perdernos en las múltiples ramificaciones de nuestro problema. En cualquier caso, los testimonios fiables de los que hablamos aquí son directos e independientes y no incluyen las tradiciones basadas en la fe ni las meras menciones en los libros sagrados.

Un punto que todo el mundo aceptará es el de que no es racional creer al mismo tiempo dos ideas contradictorias, sino que en ese caso lo racional será dejar de creer la una o la otra, o incluso las dos. Pero parecería exagerado el postular la consistencia de nuestro sistema de creencias como condición de racionalidad, pues con frecuencia no está en nuestra mano determinar la consistencia o contradictoriedad de un conjunto potencialmente infinito de ideas como es el que constituyen las creencias racionales tal como las hemos definido. Lo que podemos y debemos exigir es nuestra disposición a purgar nuestro ideario (el conjunto de las ideas que aceptamos) de contradicciones tan pronto como tengamos conciencia o noticia de ellas. A la hora de renunciar a una de dos creencias contradictorias no derivadas, normalmente consideraremos racional mantener la creencia obtenida por uno de los primeros criterios antes señalados y renunciar a la obtenida por el criterio posterior. Así, tendremos máxima reluctancia a renunciar a la creencia

de los enunciados analíticos y renunciaremos con la mayor facilidad a la creencia basada en testimonios fiables. Sin embargo, en casos extremos puede no ocurrir eso. Así, si la creencia en algo que hemos comprobado directamente una sola vez se opone a teorías científicas bien establecidas y a múltiples testimonios fiables, más bien habremos de pensar que hemos sufrido una alucinación. De todos modos, en la práctica, casi todas nuestras creencias son creencias derivadas, por lo que la situación es todavía más complicada. Aquí queremos retener únicamente la exigencia de rechazar de nuestro ideario toda contradicción de la que tengamos noticia.

Para resumir, proponeos precisar el concepto de racionalidad teórica del siguiente modo: Un humán determinado *x* cree racionalmente que *p* (donde *p* es una idea cualquiera) si y solo si (1) *x* cree que *p* y (2) *x* está justificado en creer que *p*, es decir, *p* es analítico, o *x* puede comprobar directamente que *p*, o *p* es una opinión científica vigente en el tiempo de *x*, o hay testimonios fiables de que *p*, o *p* es deducible a partir de otras ideas $q_1 ... q_n$ y *x* está justificado en creer que $q_1 ... q_n$ (esta cláusula convierte a esta definición en recursiva) y, además, (3) *x* no es consciente de que *p* esté en contradicción con ninguna otra de sus creencias.

Si un individuo acepta de hecho todas y solo las ideas en que le resulta racional creer, o al menos está siempre dispuesto a modificar su sistema de creencias en tal sentido, diremos de él que es racional en sus creencias. Si acepta más ideas de las que racionalmente puede creer, diremos que es un dogmático; si acepta menos, un escéptico.

Críticos y doctrinarios

En la precisión aquí propuesta del concepto de racionalidad teórica juega un papel preponderante la ciencia. En efecto, hemos considerado que es racional para los individuos creer sin más las afirmaciones de la ciencia de su tiempo. En cierto modo sería posible considerar (el resultado de) la ciencia como un corpus de ideas

compartidas, sometido a un constante proceso de revisión conforme a una estrategia racional de maximización de aciertos y minimización de errores. Así, pues, vemos que hay dos tipos de racionalidad teórica: la racionalidad teórica individual —que es la que aquí sobre todo nos interesa y que acabamos de analizar— y la racionalidad teórica colectiva, que se manifiesta fundamentalmente en la ciencia. Estos dos tipos de racionalidad teórica están en estrecha relación e interdependencia, y el uno no sería posible sin el otro. Para que la ciencia pueda mantenerse y progresar es necesario que los científicos, como individuos, sean racionales en al menos una porción de sus creencias, a saber, en sus creencias referentes al objeto de su investigación científica. (Respecto a su propia parcela de competencia, los científicos, a diferencia del resto de los ciudadanos, no pueden delegar en otros la tarea de investigar directamente los hechos.) Y para que los individuos puedan ser racionales en el sentido arriba indicado, es necesario que exista una ciencia viva de la que ellos obtengan —o, al menos, estén dispuestos a sacar— una gran parte —probablemente la mayor parte— de sus opiniones acerca del mundo. Y así como vimos que los progresos y cambios en el desarrollo de la ciencia repercuten en cambios en el sistema creencial de los individuos racionales, así también está claro que los cambios en las creencias racionales de los científicos —motivados, por ejemplo, por nuevas comprobaciones directas de hechos, por nuevas teorías o por nuevos testimonios fiables— repercuten en cambios en las creencias científicas, que están sometidas a constante revisión.

El talante que el científico aplica a la parcela de sus creencias relativa al objeto de su ciencia o que el hombre racional aplica a todas sus creencias es un talante que podemos calificar de crítico. Este talante nos incita a considerar constantemente nuevas ideas, a formularlas y aceptarlas provisionalmente como hipótesis y a someterlas a constante crítica, tanto en lo que se refiere al lenguaje en que están formuladas como respecto a lo que efectivamente afirman.

Muchas veces se ejercita la crítica sobre un sistema de afirmaciones, pero no sobre el vocabulario en que esas afirmaciones están

formuladas. Parece como si se pensara que los conceptos que se emplean para hablar de algo fuesen algo neutral e inevitable, y que solo tuviese sentido discutir de la verdad o falsedad de las ideas articuladas con estos conceptos. Pero un sistema determinado de conceptos es ya un determinado molde que se impone a la realidad. Evidentemente, es imposible hablar de la realidad sin imponerle molde alguno. Pero nada nos garantiza que el molde que le estamos imponiendo sea el más adecuado. Por eso, el talante crítico nos incita a poner en duda no solo la verdad de nuestras afirmaciones, sino también la adecuación de los conceptos con los que las formulamos, así como a someter nuestras nociones a un proceso de revisión constante, a fin de lograr sistemas conceptuales cada vez más claros, precisos y relevantes.

Por otro lado, el crítico está dispuesto a renunciar a las tesis que anteriormente había defendido y a arrojar por la borda creencias largo tiempo por él mantenidas, siempre que descubra contradicciones entre sus diversas creencias o que nuevos progresos científicos, nuevas comprobaciones directas de hechos o nuevos testimonios fiables se opongan a viejas creencias, o siempre que alguien le llame la atención sobre una tal situación. En efecto, la estrategia creencial que aplica la ciencia a nivel colectivo y el humán racional a nivel individual no persigue el mantenimiento de determinados idearios, sino la obtención de una imagen del mundo y una información acerca del mundo lo más clara, exacta y verdadera (o al menos probable) que sea posible lograr. Y esta estrategia está concebida de tal modo que en general las revisiones conlleven progresos, pues los casos en que el método racional nos incita a renunciar a nuestras anteriores creencias son precisamente aquellos en que hay indicios objetivos de que es más probable que las ideas alternativas resulten ser las verdaderas.

Así como los idearios científicos son sistemas colectivos de creencias, así también las doctrinas son sistemas colectivos de creencias. La diferencia entre unos y otras estriba precisamente en que los primeros —los idearios científicos— están sometidos a una constante revisión conforme al método racional, mientras que las

segundas —las doctrinas— son objeto de un constante esfuerzo apologético conforme a una estrategia que tiende a la preservación y la defensa a ultranza de las creencias que las constituyen.

Un ideario científico es un conjunto de hipótesis. Una doctrina es un conjunto de dogmas.

Un ideario científico está formulado con ayuda de conceptos lo más exactos y lo menos emotivos posible, susceptibles de ser abandonados en favor de otros conforme se vayan encontrando nuevos y más precisos sistemas conceptuales.

Una doctrina está formulada con ayuda de conceptos poco precisos y frecuentemente dotados de una intensa carga emocional, a los que se considera como definitivos e insustituibles.

El crítico está siempre dispuesto a (e incluso interesado en) someter su ideario a constante revisión, abandonando hipótesis mantenidas hasta entonces a favor de otras distintas, en cuanto el conocimiento de nuevos hechos del mundo o la consideración de nuevas relaciones entre las hipótesis así lo aconsejen. El científico tiene una actitud crítica respecto a su propio ideario.

El doctrinario pretende mantener la doctrina intacta e inmutable, trata de ignorar o esconder los hechos que se oponen a ella y de disimular sus posibles insuficiencias internas. El doctrinario tiene una actitud apologética respecto a su propia doctrina.

El científico formula predicciones a plazo fijo que, caso de no cumplirse, dan lugar a revisiones o reajustes del ideario o incluso a su abandono puro y simple. El doctrinario formula profecías a plazo indefinido, cuyo no cumplimiento en un plazo limitado de tiempo no pone en peligro la inalterabilidad de la doctrina.

Todo esto no significa que las doctrinas (sean estas religiosas, metafísicas, nacionalistas, ideológicas de diversa laya, e incluso algunas nutricionales o terapéuticas) no cambien con el transcurso del tiempo. Pero este cambio se produce a contrapelo de los doctrinarios, no está sometido a ninguna estrategia racional y suele consistir en una interpretación progresivamente laxa e imprecisa de los conceptos, a fin de resolver las contradicciones internas de la doctrina o su conflicto con los hechos a base de una hermenéutica

cada vez más arbitraria. El revisionismo, que para el crítico es una virtud, para el doctrinario es un vicio que conduce a la heterodoxia. Las categorías de ortodoxia y heterodoxia, que carecen de sentido a nivel de la crítica, son constantemente aplicadas por los doctrinarios, emocionalmente comprometidos en la defensa de sus dogmas.

El doctrinario típico adoctrina a los tibios, defiende la doctrina frente a los críticos, condena a los heterodoxos, y a veces, si puede, los persigue físicamente, censura sus escritos y los encarcela; en épocas turbulentas, incluso los mata. Muy rara vez —si es que alguna— han matado o encarcelado los críticos e investigadores en nombre de idearios o hipótesis científicas. Pero los anales de la historia están llenos de matanzas y persecuciones en defensa de doctrinas religiosas e ideologías políticas.

Evidentemente no todos los humanes son críticos o doctrinarios. Muchos —quizá la mayoría— no son ni lo uno ni lo otro. Además, la misma persona puede ser a la vez parcialmente racional y parcialmente doctrinaria en sus creencias. Por ejemplo, con frecuencia nos topamos con científicos que son perfectamente racionales y críticos en sus creencias relativas al objeto de su ciencia, pero que simultáneamente son irracionales, doctrinarios y apologéticos en sus creencias relativas a un determinado dominio de la realidad —que puede ser el sexo o la religión o la política o la patria, o cualquier otro que despierte en ellos profundas emociones o ansiedades. Incluso podríamos distinguir, junto al talante racional o crítico y al talante doctrinario, un tercer tipo de actitud, que podríamos calificar de frivolidad intelectual.

La frivolidad intelectual se caracterizaría por la aceptación de creencias al tuntún y sin aplicar ningún tipo de estrategia. El frívolo no trata de maximizar la verdad de su visión del mundo mediante una revisión consciente de sus creencias conforme al método racional, ni trata tampoco de defender a toda costa las creencias que constituyen una determinada doctrina, sino que acepta pasiva y despreocupadamente las creencias que la tradición, la moda, la propaganda, el entorno o el capricho le sugieren.

A veces ocurre que somos a la vez racionales en algunas de nuestras creencias, doctrinarios en otras y frívolos en otras. Y si a pesar de todo algún sentido tiene calificarnos de racionales, doctrinarios o frívolos en estos casos, ello solo puede significar que una de esas actitudes es en nosotros claramente predominante.

Racionalidad práctica

Hasta ahora hemos estado considerando la racionalidad de nuestras creencias. Pero ya habíamos indicado al principio que los adjetivos 'racional' e 'irracional' no solo se predican de nuestras creencias, sino también de nuestras decisiones, de nuestras acciones y de nuestra conducta. Pasemos, pues, ahora a examinar esta nueva faceta de la racionalidad: la racionalidad práctica.

Consideremos algunos ejemplos de comportamiento irracional, que nos servirán de hilo conductor para nuestra dilucidación del concepto de racionalidad práctica.

Si un hombre hace inauditos esfuerzos por conquistar los favores de una mujer y, cuando finalmente lo logra, se escapa corriendo y no quiere verla, diremos que no se está comportando racionalmente, pues parece no saber lo que quiere. Si un estudiante se matricula cada año en una Facultad distinta y abandona constantemente los estudios que acaba de comenzar, de tal modo que después de pasar diez años en la Universidad y haberse matriculado en diez Facultades distintas no ha llegado al segundo curso de ninguna, diremos que su comportamiento durante ese tiempo parece un tanto irracional. En estos y otros muchos ejemplos parecidos la irracionalidad consiste en no saber lo que se quiere, en ignorancia o falta de conciencia de los propios fines, en la ausencia de algún tipo de meta, norte o dirección que de alguna manera ordene una determinada parcela de nuestra conducta. Postulemos, pues, como primera condición de la racionalidad práctica el tener conciencia de los fines o metas propios.

Pero evidentemente no basta el saber lo que se quiere para comportarse racionalmente. Si alguien quiere ir en automóvil a un de-

terminado lugar que él conoce bien, pero no sabe conducir ni se molesta en aprenderlo, por lo que sufre un grave accidente a los cien metros de la salida, no vacilaremos en calificar su conducta de irracional. Tampoco nos parecerá muy racional el comportamiento del deportista cuyos deseos se polarizan en ganar un determinado concurso, pero que desconoce y no se molesta en aprender sus reglas, por lo que es descalificado en los primeros momentos de la competición. En este tipo de ejemplos la irracionalidad consiste en un desconocimiento evitable de los medios necesarios para conseguir los fines perseguidos, en una conciencia de los fines ayuna de ciencia de los medios. No siempre podemos saber exactamente cuáles son los medios más adecuados para alcanzar nuestras metas, pero parece que, en la medida en que nos resulte posible, deberíamos conocer esos medios o al menos hacer cuanto esté en nuestra mano por obtener ese conocimiento. Postularemos, pues, como segunda condición de la racionalidad práctica el conocer, en la medida de lo posible, los medios necesarios para la obtención de los fines perseguidos.

A nadie se le escapa que no basta la conciencia de los fines y la ciencia de los medios para caracterizar la racionalidad práctica. Hace falta además el factor esencialmente práctico que solo se manifiesta en la acción. Si una chica con ciertas nociones de fisiología desea evitar el quedar embarazada, pero a pesar de ello hace el amor en sus días fértiles sin usar ningún tipo de anticonceptivos, diremos que se está comportando irracionalmente. Si alguien quiere disfrutar de la mejor salud posible, y conoce los resultados de la investigación sobre el tabaco, pero a pesar de ello fuma dos cajetillas de cigarrillos al día, diremos que se está comportando irracionalmente. En estos y otros muchos ejemplos parecidos la irracionalidad consiste en desear un fin o meta pero no poner en obra los medios adecuados para alcanzarlo. Postularemos, pues, como tercera condición de la racionalidad práctica el poner en obra (al menos, en la medida de lo posible) los medios necesarios para conseguir los fines perseguidos.

Con frecuencia en nuestra acción perseguimos un fin intermedio, un fin que a su vez no es sino un medio para alcanzar otra

meta posterior. El fin intermedio solo nos interesa en la medida en que nos ayuda a alcanzar la meta posterior, en la medida en que es un peldaño de la escalera que conduce a la meta posterior. Por eso consideramos que es irracional sacrificar la meta posterior en aras de la intermedia. Si el nuevo director de una empresa en su primer año al frente de ella malvende de cualquier manera todas sus existencias e instalaciones y no invierte nada, de tal forma que los dividendos de ese año resultan sumamente elevados, pero la empresa hace bancarrota al año siguiente, diremos que ese directivo se ha comportado irracionalmente. Si un general agota y destroza todo su ejército en el esfuerzo finalmente victorioso de ganar una batalla secundaria, con lo que a continuación pierde la guerra, diremos que ese general se ha comportado irracionalmente. En estos y otros muchos ejemplos parecidos la irracionalidad consiste en no subordinar los fines próximos e inmediatos (tales como maximizar los dividendos de la empresa en un año determinado o ganar una batalla secundaria) a los fines o metas más lejanos (tales como maximizar los beneficios de la empresa a largo plazo o ganar la guerra). Postulemos, pues, como cuarta condición de la racionalidad práctica que, en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de distinto grado de proximidad, los fines posteriores han de ser preferidos a los anteriores. (Los adjetivos 'anterior' y 'posterior' no deben entenderse aquí en sentido temporal, sino respecto a la posición ocupada en una cadena de medios y fines; algo es posterior en este sentido si es un fin más importante para el agente, con independencia de que ocurra más tarde o más temprano.)

Las líneas de fines intermedios acaban en fines últimos. Y si queremos que nuestra conducta sea racional, los fines últimos que la informan deben ser compatibles entre sí. La esquizofrenia de las metas últimas hace imposible todo tipo de racionalidad práctica. Si una pareja humana de clase media persigue como metas últimas tanto la de tener el mayor número posible de hijos como la de proporcionar a sus hijos la mejor educación posible, no habrá manera de que organicen sus acciones de un modo racional, pues ambos fines últimos son incompatibles entre sí. Si el alcalde de una ciudad

persigue como metas últimas de su política municipal tanto el aumentar al máximo el número de vehículos que por ella circulan como el evitar la polución atmosférica y optimizar la calidad del aire que respiran sus ciudadanos, no hay manera de construir una política coherente en torno a esas dos metas, pues ambas son incompatibles entre sí. Postulemos, pues, como quinta condición de la racionalidad práctica la compatibilidad de los fines últimos.

Resumiendo cuanto hemos dicho, proponemos precisar el concepto de racionalidad práctica del siguiente modo: Diremos que un individuo *x es racional en su conducta* si:

1) *x* tiene clara conciencia de sus fines.
2) *x* conoce (en la medida de lo posible) los medios necesarios para conseguir esos fines.
3) En la medida en que puede, *x* pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos.
4) En caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diverso grado de proximidad, *x* da preferencia a los fines posteriores.
5) Los fines últimos de *x* son compatibles entre sí.

Somos tanto más racionales cuanto más lejos vamos en la exploración de nuestros fines y en la puesta en obra de los medios adecuados para alcanzarlos.

El agente racional organiza su vida activamente, vive —y no es meramente «vivido». El agente racional es consciente de sus metas últimas y adopta una estrategia práctica conducente a alcanzar esas metas en la mayor medida posible. Precisamente la racionalidad práctica, tal como aquí la entendemos, no es sino eso: un método, una estrategia para maximizar el conocimiento y la consecución de nuestros fines últimos.

Muchos de los fines que perseguimos no son sino medios para otros fines. Y ya hemos visto que los fines posteriores son más importantes que los anteriores y que, en caso de conflicto, han de ser preferidos. Si un determinado fin es medio para otro o no, es una cuestión científicamente investigable. Pero evidentemente en la

aceptación de un fin como último hay un momento de gratuidad. Los fines intermedios son justificables en función de los fines últimos. Los fines últimos pueden ser explorados y elevados a un plano de consciencia, pero en último término no pueden ser justificados —¿en función de qué lo serían?—, aunque a veces puedan ser explicados por los millones de años de evolución biológica que pesan sobre nosotros y que forman parte de nuestro destino.

La racionalidad práctica supone la teórica

¿Qué relación hay entre la racionalidad teórica y la racionalidad práctica? La respuesta es: la racionalidad teórica es una parte o componente de la racionalidad práctica o, al menos, la racionalidad práctica presupone ya la racionalidad teórica. Podemos ser racionales teóricamente sin serlo prácticamente, pero no a la inversa. La racionalidad de nuestras creencias no implica la racionalidad de nuestras acciones, pero no podemos actuar racionalmente en un campo determinado si no somos racionales al menos en nuestras creencias referentes a ese campo.

Quien no pretenda ser racional en sus creencias no puede ser sincero al pretender ser racional en algún dominio de la praxis. Al menos tendrá que ser racional en sus creencias referentes a ese dominio. Quien pretenda conseguir un éxito comercial en cierto mercado estará interesado en que al menos sus creencias sobre ese mercado no estén equivocadas, sino que sean todo lo precisas y fiables posible. Quien pretenda ganar una guerra, por muy irracional que sea en otras cosas, estará interesado en que al menos sus creencias sobre la situación del campo de batalla y los medios y despliegues de sus fuerzas y las del enemigo sean lo más racionales y verídicas posible.

La finalidad de obtener un sistema creencial lo más objetivo y verídico posible es común a todos los agentes racionales. Y la racionalidad teórica no es sino la estrategia que conduce a la consecución de ese fin. La racionalidad práctica parcial presupone al me-

nos una parcial racionalidad teórica: la relevante para esa parcela de la praxis. Y la racionalidad práctica completa presupone la completa racionalidad teórica.

La racionalidad práctica consiste en esclarecer nuestros fines y poner en obra los medios adecuados para obtener los fines perseguidos. Y la racionalidad teórica consiste en poner en obra los medios adecuados para maximizar la amplitud, la precisión y la fiabilidad de nuestras creencias y de nuestra visión del mundo. Pero es precisamente en vista de lo que creemos acerca del mundo como fijamos cuáles son nuestros fines. Y solo podemos estar seguros de articular adecuadamente nuestros fines si poseemos una visión lo más verídica posible del mundo y de la vida. Si creemos en la transmigración de las almas, quizás decidamos fijar entre los fines últimos de nuestra vida el de obtener una reencarnación favorable después de la muerte. Pero si rechazamos tal creencia, tampoco perseguiremos ese fin. Por tanto, la racionalidad práctica supone la teórica incluso en la determinación de los fines, y aún más obviamente, desde luego, en la elección de los medios más adecuados para la consecución de nuestras metas, pues es también en función de lo que creemos acerca del mundo como juzgamos de la adecuación de los medios.

Racionalizar un campo de conducta es aplicar la racionalidad a ese campo, y eso implica tanto el buscar y aceptar la mejor información disponible relevante para ese ámbito como el articular nuestros fines teniendo en cuenta esa información y el poner en obra los medios más adecuados para conseguir esos fines. A esta racionalidad práctica, que supone la teórica, podríamos llamarla racionalidad, sin más.

Racionalidad y felicidad

Lo que hemos dicho aquí sobre la racionalidad no constituye, desde luego, nada que ni de lejos se parezca a una dilucidación suficiente y completa del concepto de racionalidad. Nociones que he-

mos empleado esencialmente en nuestra dilucidación, tales como la noción de testimonio fiable o las nociones de fin intermedio y fin último, están ellas mismas necesitadas de aclaración y precisión. En nuestra consideración de la racionalidad práctica nos hemos limitado a casos extremadamente simples, ignorando los casos más interesantes y frecuentes, que son aquellos en que diversos fines pueden limitarse mutuamente entre sí o en que se trata de maximizar uno o varios fines dentro de determinadas restricciones impuestas por el agente o en que nuestro conocimiento de los medios solo está dado con un grado determinado de probabilidad.

Todavía estamos lejos del tipo de claridad y precisión conceptual que nos permitiría acercarnos siquiera a una teoría de la racionalidad comparable a las actuales teorías de la probabilidad o de la computabilidad, que habíamos mencionado al principio. Lo que más se acerca a ese nivel de precisión es la teoría matemática de la decisión. Pero esa teoría no pretende abarcar toda la amplia y compleja temática de la racionalidad, a la que aquí nos hemos referido, sino que se limita a estudiar situaciones en que un agente tiene creencias dadas, preferencias dadas y un conjunto perfectamente definido de alternativas de acción. En algunos de esos casos, la teoría de la decisión nos dice por qué alternativa seria racional para el agente decidirse. En esos casos, la teoría matemática de la decisión coincide plenamente con la concepción de racionalidad aquí presentada, al menos si suponemos que las creencias y preferencias del agente (que la teoría matemática de la decisión toma como meramente dadas[2]) son racionales.

Es evidente que cuanto hemos dicho del método racional se aplica también al contenido del presente escrito. Las nociones un tanto vagas e imprecisas que aquí se han utilizado han de ser sustituidas por un aparato conceptual más riguroso y refinado. La consideración de casos simples y triviales ha de ser ampliada a casos más complejos y difíciles. Las afirmaciones y propuestas que aquí

[2] Lo único que exige la teoría de la decisión es que las creencias probabilistas sean compatibles con el cálculo de probabilidad y que las preferencias satisfagan unas mínimas condiciones de coherencia que permitan construir su correspondiente función de utilidad.

se han hecho han de ser puestas en cuestión y criticadas. De todos modos, espero al menos haber indicado una posible vía de dilucidación del concepto de racionalidad, aunque desde luego sin asegurar que esta vía nos lleve muy lejos.

Para terminar, podemos preguntarnos: el ser racionales ¿nos hace más felices? Depende, naturalmente, de lo que entendamos por felicidad. Hay que reconocer que el concepto de felicidad no se distingue precisamente por su claridad y precisión. De todos modos, varios estudiosos[3] distinguen en la felicidad dos aspectos o componentes principales: un componente hedonista (el placer que sintamos) y un componente de satisfacción interior que procede de la consecución de las metas que nos hemos propuesto. Pero al menos en alguno de sus sentidos parece que la felicidad depende de la consecución de nuestros fines últimos, de la satisfacción de nuestros deseos más profundos.

Al ser la racionalidad la estrategia que nos conduce a alcanzar nuestros fines últimos en la mayor medida posible, la racionalidad nos garantiza el máximo de felicidad consciente posible. Pero en la medida en que el examen de nuestros fines trae a nuestra conciencia metas difícilmente alcanzables, el agente racional nunca está satisfecho ni encuentra sosiego duradero. Pero sabe que hace cuanto puede por alcanzar sus metas. Y acepta su destino. El destino consiste en la totalidad de los factores que afectan a nuestra vida, pero escapan a nuestro control.

Nadie escapa al destino. La racionalidad nos permite domar el destino en la medida en que ello es posible y conocerlo y aceptarlo en lo que tiene de inevitable. Esto da lugar a un cierto tipo de felicidad que es a la vez lucha y aceptación, goce e insatisfacción, tensión respecto a lo posible y relajamiento frente a lo inevitable. A este tipo de felicidad lúcida nos invita el célebre verso de Píndaro:

> —No aspires, oh alma mía, a la vida inmortal,
> pero agota el campo de lo posible.

[3] Esta distinción está bien desarrollada en Ruut Veenhoven (1984), *Conditions of Happiness,* Reidel Publishing Co.

CAPÍTULO 2

LA INCOMPLETA RACIONALIDAD

Necesidades e intereses

No podemos estar demasiado tiempo sin comer. Nos morimos. Todavía menos tiempo podemos sobrevivir sin respirar. Y no podemos permitir que la temperatura de nuestro organismo descienda excesivamente, si es que queremos conservar la vida. Si queremos seguir viviendo, es necesario que comamos, que respiremos y que conservemos nuestro calor interno. En este sentido vamos a decir que comer, respirar y mantener la homotermia son algunas de nuestras necesidades. En general, nuestras necesidades son los factores imprescindibles para la continuidad de nuestra vida, son las condiciones de nuestra supervivencia.

Normalmente no nos contentamos con sobrevivir, sino que tratamos de vivir bien, aspiramos al bienestar. No solo comemos para vivir, sino que también vivimos un poco para comer (para comer bien, se entiende). No solo nos preocupamos de abrigarnos de cualquier manera en invierno para salvar nuestra vida, sino que

buscamos ropas ligeras, flexibles y atractivas, e incluso preferimos tener calefacción. El comer bien, el arroparnos bien, la calefacción y el colchón para dormir son otros tantos factores que, sin ser necesarios para la supervivencia, sin constituir necesidades, contribuyen eminentemente a nuestro bienestar. En este sentido vamos a decir que comer bien, arroparnos bien, disponer de calefacción y dormir sobre un colchón son algunos de nuestros intereses[1]. En general, nuestros intereses son los factores que contribuyen a nuestra buena vida y determinan nuestro bienestar.

Evidentemente para vivir bien hay que empezar por vivir. No hay bienestar sin supervivencia. Y ya hemos visto que no podemos vivir sin satisfacer nuestras necesidades. Nuestras necesidades son, pues, nuestros intereses primordiales, que en cualquier caso han de ser satisfechos. Pero si no solo se trata de vivir, sino también de vivir bien, otros factores intervienen: los intereses que no son necesidades, los intereses «lujosos» que contribuyen «meramente» a nuestro bienestar.

Somos conscientes de algunos de nuestros intereses, pero no de todos. Si soy muy aficionado al ajedrez y no encuentro con quien jugar, tengo un claro interés en conocer al vecino del quinto piso, que también es ajedrecista, pero yo puedo ignorarlo. Igualmente puedo ignorar mi interés en tomar calcio, aunque frecuentemente note la dolencia de espalda que tal carencia me causa. Ni siquiera conocemos todas nuestras necesidades. A veces no somos conscientes de una necesidad y, sin embargo, nos damos cuenta de ella al dejar de ser satisfecha. Mientras nuestro páncreas produce la suficiente insulina, podemos ignorar que la necesitamos, pero el aumento del nivel de azúcar en sangre advierte al diabético de la necesidad que tiene de insulina. Podemos no ser conscientes de la necesidad que tenemos

[1] Aquí se emplea la palabra 'interés' con el significado que le damos cuando decimos que «tenemos que defender nuestros intereses» o que «los ganaderos tienen interés en que suba el precio de la leche». La palabra 'interés' tiene, evidentemente, otros usos, por ejemplo, para indicar curiosidad y dirección de la atención en oraciones como «Fulano siente mucho interés por la arqueología» o «tengo interés por saber el resultado del último partido de fútbol».

de oxígeno, de que el aire que respiramos contenga suficiente oxígeno, hasta que nos damos cuenta al ascender a gran altura.

Nuestros intereses vienen en gran parte dados por nuestra herencia y nuestra constitución biológica, pero en parte dependen de nuestra educación, de nuestro entorno, de nuestra experiencia de la vida, de nuestra edad, etc. Nuestros intereses son variables, aunque siempre hay un núcleo constante y permanente de intereses: las necesidades.

Deseos y fines

Muchos de nuestros deseos se refieren a nuestras necesidades e intereses. Cuando hace calor y sudamos, tenemos sed y deseamos beber. Beber es una necesidad; si no bebemos, nos deshidratamos. Y puestos a beber agua, preferimos beber el agua limpia que sale del manantial o de la botella de «agua mineral» que el agua clorada que sale del grifo. O quizás deseemos beber jugo de naranja o cerveza. Aunque nuestro interés primario —nuestra necesidad— estriba en beber, también tenemos interés en beber precisamente agua limpia (o jugo de naranja o cerveza).

Sin embargo, otros deseos nuestros no se refieren a nuestros intereses. A veces se trata de ganas repentinas y arbitrarias, de caprichos, como cuando de pronto deseamos chutar una piedra que encontramos en nuestro camino, porque sí, por el gusto inmediato de chutarla, y aunque no veamos relación alguna de tal patada con nuestro bienestar general. Claro que necesidades, intereses y caprichos no agotan el campo del deseo.

Nuestros actos son a veces reflejos del entorno, reacciones más que acciones, o meros productos de la rutina irreflexiva. Pero otras veces actuamos conscientemente en función de aquello que deseamos. En estos casos, los objetivos conscientemente deseados de nuestra acción constituyen sus fines o metas. En griego, 'fin' se dice *télos;* por eso la actuación que conscientemente persigue la consecución de fines se llama actuación teleológica.

Cuando uno actúa reflexiva o conscientemente, su actuación es teleológica, está dirigida a la consecución de fines o metas. Y, naturalmente, entre nuestras metas suele estar la satisfacción de nuestros intereses o, al menos, de nuestras necesidades. Pero ya hemos visto que no somos conscientes de todos nuestros intereses. Uno puede tener necesidades e intereses no conscientemente explicitados y, por tanto, no incluidos en el sistema de fines conscientemente perseguidos. Uno puede formular sus fines de tal manera que la estrategia más adecuada para su consecución lesione sus necesidades e intereses no explicitados.

Así como uno normalmente no asume todos sus intereses como fines, así tampoco tienen por qué referirse todos sus fines a sus intereses.

Podemos perseguir fines independientes de nuestros intereses, fines desinteresados. Así, por ejemplo, uno puede fijarse como fines de su acción consciente metas tales como el bienestar de otras personas o de generaciones venideras o la conservación de ecosistemas o de especies animales con las que uno no tiene el menor contacto.

Incluso uno puede perseguir conscientemente un fin que es contrario a sus intereses, bien por falta de reflexión o por un error de cálculo, bien por haber sufrido un «lavado de cerebro» o haber sido persuadido por otros, como en los casos del voluntario que va a la guerra o del terrorista suicida.

El sentido de las acciones

En lo que sigue usaremos la palabra 'sentido' con el significado que tiene en oraciones como «no sé qué sentido tiene su dimisión» (no sé qué pretende con ella) o «el sentido de estas falsas huellas dactilares está claro: despistar a la policía». Al tratar del lenguaje con frecuencia se llama sentido a lo que aquí, para distinguir, llamamos significado. Y el vocablo se usa además de muchas otras maneras, como en «se ha quedado sin sentido» (sentido como

consciencia) o en «sentido de la vista» (sentido como órgano sensorial).

Cuando actuamos teleológicamente, en función de fines conscientemente explicitados, nuestras acciones adquieren un sentido. El sentido de un acto, de una acción realizada por un agente en un momento determinado es la contribución de ese acto, de esa acción, a la consecución del sistema de fines de ese agente en ese momento. El sentido de un acto es aquello para lo que sirve ese acto, la finalidad perseguida por ese acto.

Una de las actividades más frecuentes y características de los humanes consiste en hablar. El sentido de un acto lingüístico o de habla —de una proferencia— estriba en aquello que el hablante pretende conseguir con ese acto. El sentido de una proferencia puede consistir en transmitir información objetiva acerca de la realidad, o en llenar un vacío acústico embarazoso, o en iniciar un ligue, o en insultar a alguien, o en halagar a un colega, o en animar a un corredor, o en excitarse uno sexualmente, o en alcanzar favores de un dios, o en enardecer a las tropas para el combate, o en mantener un contacto social correcto pero frío, o en dormir a un niño, o en despertar a un anciano, o en aprender o practicar una lengua, etc.

De lo que predicamos uno u otro (o ningún) sentido no es de la oración o pauta de proferencia, sino de la proferencia misma, del acto de habla único, irrepetible y espaciotemporalmente localizado. El mismo individuo puede proferir la misma oración en muy diversos sentidos. Una vez puede decir «gracias» para expresar agradecimiento y otra vez puede decir «gracias» en tono sarcástico, para expresar todo lo contrario. Las circunstancias, el contexto de la proferencia, así como el tono (objetivo, irónico, irritado, de broma, de sarcasmo, etc.) con que se profiere, permiten con frecuencia adivinar su sentido. Pero a veces el sentido de la proferencia resulta opaco para los oyentes, pues estos ignoran la finalidad que el hablante persigue con ella. Así, cuando un contrincante nuestro de pronto nos viene con halagos y zalamerías nos quedamos perplejos y escamados, pues no logramos captar el sentido de sus proferencias —«¿Qué pretenderá con todo esto?», nos preguntamos. Y

otras veces ocurre que lo que decimos carece de sentido, es un sinsentido —no responde a ninguna finalidad— o incluso es un contrasentido —tiene un efecto contrario a aquello que en ese momento pretendemos. Vamos a ver al jefe con la intención de pedirle aumento de sueldo —nuestro fin es conseguir aumento de sueldo—, pero nos enzarzamos en una discusión, perdemos los estribos, lo insultamos y ofendemos y, naturalmente, no conseguimos nuestro objetivo. Nuestras proferencias han carecido de sentido —aunque no de función psicológica, pues han servido para desahogarnos, pero no era eso lo que pretendíamos, incluso han constituido un contrasentido. O sufrimos un mero lapsus línguae. Al recibir al presidente egipcio Sadat, el presidente Gerald Ford brindó «a la salud del presidente de Israel», con la consiguiente y embarazosa carcajada general.

El acto lingüístico no es el único tipo de acto que tiene (o no tiene) sentido. De cualquier acción humana —excepto de los actos fisiológicos dependientes del sistema nervioso-hormonal autónomo— nos podemos preguntar por su sentido.

Un gesto —concreto, *token*, no la pauta, *type*— puede tener sentido; gestos del mismo tipo pueden tener el sentido de negar, de saludar, de hacer autoestop o de rehabilitar los músculos de la muñeca. Otros gestos, como los tics nerviosos, carecen de sentido, lo cual no implica que carezcan necesariamente de función; pueden desempeñar, por ejemplo, una función fisiológica de descarga de tensiones.

En definitiva, todo acto puede tener un sentido determinado: un paso que uno da al andar, un pedaleo, un frenazo, el abrocharse el cinturón de seguridad, el encender el intermitente de la izquierda, el desabrocharse un botón de la camisa, el lavarse las manos, el abrir la botella, el verter su contenido en el vaso, el bebérselo, el matricularse en una Facultad, el viajar a Jerusalén, el silbar, el meterse en la cama, el entrar en la iglesia, el ayunar dos días seguidos, etc.

Al volante, uno puede frenar con diversos sentidos, por ejemplo, para evitar el choque con el coche de delante, o para provocar

voluntariamente el choque con el coche que nos sigue, o para comprobar el estado de los frenos, o para que el policía que divisamos no note que íbamos a velocidad superior a la permitida, o para enseñar a nuestro acompañante a frenar, o para fastidiar a nuestro acompañante, a quien molestan los frenazos. Uno puede también frenar sin sentido, porque sí, porque nos hemos metido borrachos en el coche y vamos dándole a los pedales sin ton ni son. Incluso el frenazo puede constituir un contrasentido. Conscientemente preocupados por la seguridad en la conducción y habiendo oído que en las curvas conviene acelerar, estamos en una curva y queremos acelerar, pero nos confundimos, frenamos y tenemos un accidente.

Como se ve, actos de todo tipo pueden tener o no tener sentido; este sentido no es invariante respecto a las circunstancias en que se produce, sino que actos del mismo tipo pueden tener sentido distinto (o carecer de sentido) en función de circunstancias diversas.

El sentido de la vida

Lo que da sentido a una acción es el fin con ella perseguido por el agente. El sentido de esa acción consiste precisamente en su contribución a la consecución de los fines del agente. Por ello una acción no motivada por fines conscientemente perseguidos es una acción sin sentido (lo cual, desde luego, no implica que sea necesariamente una acción absurda). La acción sin sentido es a veces una mera reacción más o menos automática, otras veces se ejecuta por hábito, rutina o tradición y en ciertos casos puede cumplir funciones psicológicas no por inconscientes menos importantes.

En cualquier caso, y tal y como estamos utilizando el término, solo podemos atribuir sentido a actos, acciones o procesos conscientes, teleológicos, dirigidos a la consecución de fines. Por eso de actos, acciones o procesos conscientes humanos podemos preguntarnos si tienen sentido o no, y, en caso afirmativo, por cuál sea ese sentido. Pero no podemos preguntarnos por el sentido —aunque

sí por la función— de nuestros procesos inconscientes. Y mucho menos podemos preguntarnos por el sentido de procesos ajenos al humán.

No tiene sentido (no sirve para nada) plantear la pregunta por el sentido del mundo o por el sentido de la vida. Se trata de preguntas mal planteadas. No podemos preguntar «¿cuál es el sentido del mundo?», pues el mundo no es algo que dependa de ninguna consciencia o voluntad, y, por tanto, no es algo que pueda tener sentido. Esa pregunta solo podría ser planteada, solo tendría sentido, si hubiera un dios personal omnipotente que decidiese continuamente cada hecho del universo en función de los fines suyos, aunque estos no fueran conocidos por nosotros; como solía decirse, «los designios de la providencia son impenetrables». En ese caso, la pregunta tendría sentido e incluso respuesta afirmativa: los fines o designios de ese dios constituirían el sentido del mundo. Tampoco podemos preguntar «¿cuál es el sentido de la vida?», pues la vida (en sentido biológico) no es un proceso consciente, teleológico, sino un proceso no-consciente, bioquímico, causal. Ni el mundo ni la vida tienen sentido; menos aún, «sentido último».

Lo que sí podemos preguntarnos es «¿cuál (si es que alguno) es el sentido que queremos dar a nuestra vida?». Aquí nos preguntamos si queremos organizar nuestra vida (en sentido biográfico) teleológicamente, si de ahora en adelante queremos orientar nuestras acciones en función de algún *telos* o fin o sistema de fines. Nuestra vida (biográfica), que de por sí carece de sentido, como la vida en general, es susceptible, sin embargo, de recibir —de nosotros mismos— un sentido: el que queramos darle.

Natura y cultura

La naturaleza, inmensa, abarca en su seno las sucesivas generaciones de humanes que se van sucediendo sobre la faz del planeta. Los individuos de cada generación pasan, pero hay algo que queda y se transmite, una cierta información que configura el comportamien-

to de los humanes. Toda esa información que se transmite de generación en generación pasa por dos canales distintos: el canal hereditario del genoma y el trabajoso canal del aprendizaje. Los rasgos de nuestra conducta determinados por nuestros genes forman nuestra naturaleza, nuestra natura; los rasgos aprendidos, nuestra cultura.

El que tengamos pelo o no y, si lo tenemos, de qué color es un rasgo natural. El que nos lo cortemos, peinemos e incluso tiñamos, y de qué manera lo hagamos, es un rasgo cultural. Ya al nacer «sabemos» cómo hacer crecer nuestro pelo, pero solo mucho después aprendemos a peinarlo. Por naturaleza mamamos, masticamos, deglutimos y digerimos, pero la cocción de los alimentos o el uso de la cuchara y el tenedor representan adquisiciones culturales. Por naturaleza tenemos pies, y por cultura, zapatos.

Muchas de las cosas más importantes que hacemos y, desde luego, las más imprescindibles para nuestra supervivencia —como bombear la sangre por todo el cuerpo a través de arterias y venas, oxigenarla en los pulmones y filtrarla en los riñones— las sabemos hacer sin que nadie nos haya enseñado a hacerlas, y la información pertinente está grabada en el núcleo de cada una de nuestras células. Tampoco hemos tenido que aprender a abrir las pupilas cuando oscurece ni a refrigerarnos sudando cuando el calor aprieta. Todo eso forma parte de la natura.

Cultura, en latín, significa primariamente agricultura. Y todavía nosotros hablamos de la cultura del arroz y calificamos de incultos a los campos no cultivados. Desde la revolución cultural del Neolítico, la agricultura es uno de los ingredientes básicos de la mayoría de las culturas y, desde luego, de la nuestra. La agricultura no es algo congénito; es algo que se aprende. El agricultor necesita aprender —de sus padres, en la escuela o donde sea— cómo y en qué época se roturan las tierras, qué semillas se siembran, qué abonos se aplican y cómo y con qué instrumentos se practica la recolección. Pero la cultura no se limita a las actividades que designamos con palabras que la incluyen: agricultura, floricultura, silvicultura, piscicultura. La lengua que hablamos, por ejemplo, forma

parte de la cultura, pues el hablar una lengua determinada —a diferencia del llorar o el reír o incluso de la capacidad lingüística genérica— requiere un aprendizaje. Nadie nace sabiendo hablar (con la posible excepción de Confucio, si hay que dar crédito a viejas leyendas chinas). También hemos de aprender a limpiarnos los dientes y a conducir automóviles, a buscar trabajo y a pedir créditos, a obedecer y a mandar, a saludar y a resolver ecuaciones de segundo grado, a bailar el tango y a cantar gregoriano. Todo esto forma parte de nuestra cultura.

Todos los hombres tienen parecidas necesidades. Pero, a lo largo del tiempo, diversas poblaciones humanas que vivían en estado de relativo aislamiento han desarrollado diversas culturas, con las que han logrado hacer frente al reto de sus diversos entornos y han satisfecho con mayor o menor fortuna sus necesidades.

La cultura o sistema sociocultural de un grupo étnico[2] abarca todo tipo de instituciones, esquemas y pautas de conducta, desde la explotación de los recursos del medio (agricultura, pesca, minería) y su elaboración artesanal o industrial hasta la cosmovisión o concepción del mundo y de la vida, pasando por la división en clases y la segmentación en clanes o provincias, las normas morales, la expresión artística y la estructura familiar.

En el pasado han coexistido sobre la Tierra numerosas culturas diferentes y muchas de ellas todavía perviven en nuestros días, aunque en general como fenómenos residuales en vías de extinción. En efecto, a partir del siglo XVII se han desarrollado en Europa occidental unos nuevos elementos culturales —la ciencia, la tecnología, la industria (en el sentido moderno de estas palabras)— que, al mismo tiempo que han vaciado a la cultura en que surgieron de gran parte de su antiguo contenido religioso, político y moral, le han proporcionado un dinamismo y una eficacia incomparables. Por ello hemos asistido en los dos últimos siglos a un progresivo e imparable proceso de aculturación ecuménica, por el

[2] Para la dilucidación del concepto de cultura (individual) y de cultura de un grupo social, véase J. Mosterín (2008), *La cultura humana,* Madrid, Espasa Calpe.

que todos los pueblos del mundo han dado entrada —de mejor o peor gana, según los casos— en sus propios sistemas socioculturales a porciones crecientes de esta cultura mal llamada «occidental», pues actualmente florece en países tan orientales como Australia, China, Corea y Japón.

Racionalidad teórica individual

La racionalidad teórica no es una facultad más o menos misteriosa que unos tendrían y otros no. La racionalidad teórica es un método a la disposición de todos. Este método tiene por misión maximizar la claridad, precisión y veracidad de nuestras creencias, tanto de nuestras creencias generales acerca del mundo (cosmovisión) como de nuestras creencias particulares acerca de ámbitos concretos y limitados por los que de algún modo nos interesamos.

Si cada uno de nosotros tuviese que construir su propia imagen del mundo desde el principio y a partir de cero, no llegaríamos muy lejos. La elaboración de esa imagen del mundo es tarea ardua y de largo alcance, obra de muchas generaciones más que de individuos aislados. Y, en efecto, en la mayoría de los grupos étnicos existen religiones, mitos, leyendas y doctrinas que, transmitidas de generación en generación, de hecho han saciado el hambre de cosmovisión de los humanes a lo largo de la historia. El problema estriba en que ese tipo de cosmovisiones son poco fiables y ofrecen escasas garantías desde el punto de vista de su precisión y veracidad.

Afortunadamente para nosotros, vivimos en una época en la que existe la ciencia, fenómeno raro y reciente en la larga historia del desarrollo cultural de la humanidad. En nuestro sistema sociocultural funcionan desde hace tiempo comunidades numerosas y relativamente autónomas de especialistas competentes, dedicados profesionalmente al desarrollo, aplicación, transmisión y crítica de teorías científicas sobre áreas determinadas de la realidad de acuerdo con normas y reglas implícitas y explícitas que tienden precisamente, y entre otras cosas, a maximizar a la larga la claridad, preci-

sión, alcance y veracidad de nuestras ideas sobre el mundo. En estas comunidades científicas juega un papel importante la racionalidad teórica colectiva. De todos modos, lo que ahora nos interesa es la racionalidad teórica individual del «hombre de la calle» y no la racionalidad teórica colectiva de la empresa científica.

Respecto a un dominio determinado de la realidad, para el hombre de la calle, e incluso para el científico dedicado a otros menesteres e ignorante de ese dominio, lo más racional —lo más eficaz desde el punto de vista de la maximización de la veracidad de sus propias creencias— consistirá en enterarse de las conclusiones a las que ha llegado la comunidad científica correspondiente respecto a ese campo y aceptarlas. Intentos quijotescos de desarrollar ideas propias es probable que solo nos lleven a la pérdida de tiempo o incluso a conclusiones falsas y desfasadas sobre el tema en cuestión. Así, pues, respecto a los astros, lo esencial consistirá en que nos creamos lo que nos dicen los astrónomos; respecto a las bacterias, lo que nos dicen los microbiólogos, y respecto a los antiguos sumerios, lo que nos dicen los arqueólogos. Si la comunidad científica pertinente anda a la greña respecto a un punto concreto que nos interesa, lo racional será que nos abstengamos de opinar, hasta que la comunidad científica alcance algún consenso al respecto. En cualquier caso, si tanto nos interesa el asunto, podemos profundizar en las razones de los unos y los otros a fin de formarnos nuestro propio juicio, pero eso resulta difícil, dado el nivel técnico inevitable de todas las especialidades científicas; claro que podemos hacerlo a pesar de todo, pero entonces ya habremos dejado de ser el hombre (o la mujer) de la calle de que estábamos hablando para convertirnos en expertos incipientes. Al profundizar en un tema interesante ajeno a su profesión, el experto aficionado paga el precio del esfuerzo requerido, pero recibe la compensación de un inédito gozo intelectual.

El creernos lo que nos dice la ciencia bien asentada es un punto fundamental de la racionalidad teórica. Pero la ciencia no nos dice todo lo que nos interesa y es relevante para nosotros. Otras muchas de nuestras creencias habremos de formárnoslas nosotros mismos, combinando resultados científicos y observaciones personales di-

rectas, testimonios fiables y deducciones propias, cuidando siempre de que el sistema total de nuestras creencias sea consistente, abierto y sometido a constante revisión, en función de experiencias propias recientes, de nuevas noticias o de cambios en las opiniones científicas vigentes.

Naturalmente que este concepto de racionalidad teórica individual, en el que tan decisivo papel juega la ciencia, no es aplicable en la mayoría de los grupos étnicos del pasado. Pero este concepto es aplicable en nuestra actual cultura globalizada —que prácticamente ya abarca el planeta entero— y en cualquier otro sistema sociocultural que pueda surgir en el futuro, mientras conserve la empresa científica como uno de sus componentes esenciales.

La racionalidad práctica

La racionalidad práctica, al igual que la teórica, no es una facultad psicológica, sino un método, una estrategia. Pero esta estrategia no se despliega en el campo de las creencias, sino en el de las acciones; no nos indica cómo pensar, sino cómo vivir; no tiende a la verdad, sino, en definitiva, a la felicidad.

Vivir racionalmente es vivir en función de las metas más lejanas e importantes, es aclarar lo que queremos en último término y actuar de tal modo que lo obtengamos en la mayor medida posible.

La dificultad con que tropezamos para hacer lo que queremos no suele ser tanto que no podamos hacer lo que queremos cuanto que no sabemos qué es lo que queremos hacer. Estamos inquietos y desasosegados, nos echamos a andar antes de definir el rumbo, nos agitamos sin sentido. Nos falta un norte, una meta que nos ponga en tensión y nos oriente en el camino. Al andar se hace siempre camino, pero solo es racional el camino que nos conduzca precisamente allí a donde nosotros queremos ir.

La primera condición de la conducta racional consiste, pues, en la exploración, aclaración y explicación consciente de los propios fines.

Olvidarse de sí mismo o sacrificarse a sí mismo en aras de otras instancias —de Dios, de la patria, del rey, del partido, de la familia o del Estado— puede resultar admirable, pero no es racional en el sentido que aquí damos a esta palabra. Y de poco servirá que sigamos el consejo evangélico de amar a los demás como a nosotros mismos si no empezamos por amarnos a nosotros mismos. Quien se comporta racionalmente no pierde de vista sus propios intereses, su propio bienestar. Alguien objetará que el santo y el héroe se olvidan de su propio bienestar. Pero es que ni el santo ni el héroe se comportan racionalmente. La santidad y el heroísmo pueden constituir ideales de vida respetables e incluso admirables, pero en cualquier caso distintos del ideal de la racionalidad.

La segunda condición de la conducta racional consiste, pues, en la asunción de los propios intereses en el sistema de fines; es decir, el bienestar propio ha de ser uno de nuestros fines últimos.

Si hemos de organizar nuestra acción y, en definitiva, nuestra vida en función de nuestros fines últimos, no nos bastará con meras indicaciones generales. Los fines últimos han de ser articulados en fines intermedios, si es que han de ser operativos como guías de la acción concreta. Así, el fin último del bienestar propio ha de ser articulado mediante la explicitación de los diversos intereses, asumidos como fines intermedios. Cuanto más completa y realista sea esta articulación, tanto más eficazmente podremos lograr la consecución de nuestro fin último.

Los fines no son siempre independientes unos de otros. A veces un fin sirve de restricción a otro, es decir, nos fijamos como fin la maximización de algún parámetro, pero dentro de cierta restricción, es decir, queremos conseguir algo en la mayor medida compatible con la realización de otro de nuestros fines. Alguien puede desear tener el mayor número de infantes posible que pueda alimentar y educar. Esa persona tiene dos fines: el de maximizar el número de sus hijos y el de alimentar y educar convenientemente a todos sus hijos; evidentemente el primer fin actúa como parámetro a maximizar, sometido a la restricción del segundo. Alguien puede pretender comer tantos dulces como pueda mientras no en-

gorde. Es decir, ese alguien tiene dos fines: el de maximizar la cantidad de dulces que come y el de conservar la línea (o el peso); e igual que en el caso anterior, el segundo fin actúa de restricción del primero. Es evidente que a la hora de proyectar teleológicamente nuestra acción, no podemos perder de vista ni los fines a maximizar ni las restricciones a las que queremos someter aquellos fines y que, por tanto, constituyen ellas también fines que han de ser explicitados.

La tercera condición de la conducta racional consiste, pues, en la articulación de nuestros fines últimos en fines intermedios y en la explicitación de las relaciones de limitación o restricción mutua que queremos imponer a nuestros fines.

No hay ningún método para alcanzar lo imposible o lo contradictorio. La estrategia de la racionalidad solo es viable si el sistema de fines perseguidos es coherente, es decir, si cada fin es posible y si los diversos fines son compatibles entre sí. Un hombre puede pretender vestirse como una mujer o vivir muchos años, pero no puede racionalmente pretender quedar embarazado o ser inmortal. Y nadie puede organizar su vida de tal manera que trate al mismo tiempo de ganar la mayor cantidad posible de dinero y de disponer de la mayor cantidad posible de tiempo libre.

La cuarta condición de la conducta racional consiste en la coherencia de nuestro sistema de fines, es decir, en que cada uno de nuestros fines sea posible y compatible con los demás.

Si de lo que se trata es de maximizar la consecución de nuestros fines, tendremos que enterarnos de cuáles son los medios más eficaces para conseguirlos. Si queremos evitar contraer una determinada enfermedad infecciosa, debemos enterarnos de si existe una vacuna contra ella y de qué otras medidas profilácticas resultan eficaces en su prevención. Si queremos ganar las elecciones, hemos de conocer la manera de conseguir la adhesión del electorado. Si queremos hacer el amor sin tener hijos, hemos de conocer los métodos anticonceptivos a nuestra disposición. Y si queremos tener hijos sin hacer el amor, hemos de enterarnos de las técnicas disponibles de inseminación artificial. En cualquier caso está claro que por

muy diáfana que sea nuestra conciencia de los fines, mientras no tengamos ciencia de los medios, no podremos organizar racionalmente nuestra acción.

La quinta condición de la conducta racional consiste en el conocimiento —o, al menos, el intento de conocimiento— de los medios adecuados para la consecución de los fines perseguidos.

Es evidente que no basta con saber cuáles son los medios adecuados para la obtención de nuestros fines, si de lo que se trata es de maximizar la consecución de estos fines. Además de conocer los medios, es necesario ponerlos en obra. En esto estriba precisamente el momento esencialmente práctico de la racionalidad. A veces ocurre que una pareja que desea no tener infantes y que conoce perfectamente los medios anticonceptivos hace el amor sin usar siquiera un mal preservativo. O que la embarazada que desea lo mejor del mundo para su futuro infante sigue fumando durante el embarazo, a sabiendas de que eso probablemente está perjudicando al feto. O que el matriculado en un curso de inglés con la seria intención de aprender esa lengua por pereza deja de ir a las prácticas, aunque sabe que con ello no va a alcanzar su objetivo. De ninguna de esas personas diríamos que se está comportando racionalmente en las circunstancias descritas. La racionalidad supone el compromiso práctico de hacer cuanto esté en nuestra mano por conseguir los fines que nosotros mismos nos marcamos, de realizar los actos y usar los procedimientos y las técnicas y efectuar los trámites necesarios para la consecución de nuestros fines.

La sexta condición de la conducta racional estriba en la decisión de poner en obra —al menos en la medida en que podamos— los medios adecuados a la consecución de nuestros fines.

Decimos que varios fines están en la misma línea si uno de ellos, el fin inmediato, solo nos interesa en cuanto medio para obtener un segundo fin, que a su vez solo perseguimos por su contribución a la consecución de un tercer fin, que por su parte está en función de otro fin aún más lejano, hasta llegar al fin último de esa línea. Así buscamos un taxi para que nos traslade a la estación, a fin de coger el tren para Valencia, a fin de visitar allí al famoso cirujano

estético, con objeto de que arregle la forma de nuestra nariz, a fin de tener más éxito en nuestra carrera cinematográfica, para así ganar más dinero y de este modo poder dedicarnos cuanto antes a la filatelia, que es lo que en último término deseamos. En esta línea de ocho fines, la actual búsqueda del taxi constituye el fin inmediato; la dedicación a la filatelia, el fin último; y el resto de los fines forman eslabones intermedios. La táctica tiene que ver con la consecución de los fines inmediatos; la estrategia, con la de los fines últimos. Si nos comportamos racionalmente, subordinamos la táctica a la estrategia; si hay conflicto entre fines de la misma línea, preferimos los fines posteriores sobre los anteriores; y estamos siempre dispuestos a cambiar los fines intermedios por otros alternativos que mejor puedan conducir a los fines últimos o a saltarnos fines anteriores, tomando atajos que nos lleven directamente a los posteriores. Quizá resulta que podemos arreglarnos la nariz sin necesidad de ir a Valencia, o que podemos hacer carrera cinematográfica sin arreglarnos la nariz, o que podemos ganar dinero fuera del cine o que podemos consagrarnos a la filatelia sin disponer de dinero propio, obteniendo, por ejemplo, el cargo de conservador del museo de sellos de correos.

Como séptima condición de la conducta racional exigiremos la subordinación de la táctica a la estrategia, es decir, la preferencia de los fines posteriores sobre los anteriores de la misma línea.

Acabamos de ver que el agente racional está siempre dispuesto a sacrificar un fin próximo por otro más remoto de la misma línea. Pero no es solo eso. El agente racional no es testarudo, no se aferra de una vez por todas a los propios fines una vez formulados, está dispuesto a reformular sus fines cuando —por cambios en las circunstancias, o en los gustos, o en la edad, o por adquisición de nuevos conocimientos o la acumulación de experiencias o por lo que sea— sus deseos e intereses hayan cambiado. Está constantemente dispuesto a borrar fines de la lista, a añadir otros nuevos, a quitar o añadir restricciones y, en general, a revisar y volver a articular el sistema de los fines de acuerdo con los cambios que el propio agente o el mundo que lo rodea vaya experimentando. El agen-

te racional está siempre dispuesto a negociar, a pactar y a coaligarse con otros, incluso si para ello tiene que renunciar a una parte de sus fines, si con ello puede obtener la satisfacción de otros fines más importantes para él, que de otro modo no lograría alcanzar. El agente racional es, por añadidura, razonable.

La octava condición de la conducta racional requiere la constante disposición del agente a revisar, reformular y negociar el sistema de sus fines en función de sus cambiantes intereses, deseos y circunstancias.

Resumiendo y simplificando, podemos decir que un individuo cualquiera *x es racional en su conducta* si y solo si:

1) *x* tiene clara conciencia de sus fines.
2) *x* incluye su propio bienestar entre sus fines.
3) *x* articula explícitamente el sistema de sus fines y sus interrelaciones de dependencia y restricción.
4) El sistema de fines de *x* es viable.
5) *x* conoce los medios adecuados para la consecución de sus fines.
6) *x* pone en obra —al menos, en la medida en que puede— los medios necesarios para la consecución de sus fines.
7) En caso de conflicto entre fines de la misma línea, *x* da preferencia a los fines posteriores sobre los anteriores.
8) *x* está dispuesto a revisar, reformular y negociar el sistema de sus fines en función de sus cambiantes deseos, intereses y circunstancias.

En definitiva, la racionalidad práctica es el método pragmático y consciente que conduce a la maximización tanto de nuestro bienestar como de nuestros fines desinteresados, organizando teleológicamente nuestra vida y proporcionándole así un sentido. De todos modos, no hay que imaginar al agente racional como viviendo en permanente agobio y tensión una vida planificada en todos sus detalles. Al revés, el agente racional puede tener entre sus fines últimos la continua disponibilidad para el placer fugitivo, para la

sorpresa inesperada, para la oportunidad de experiencia enriquecedora que en cualquier momento nos depare la casualidad o el destino. En efecto, la felicidad tiene tanto un componente hedonista como otro de satisfacción íntima por la consecución de nuestras metas más importantes; y ninguno de los dos puede dejarse completamente de lado en una vida óptimamente vivida, como aquella a la que aspira el agente racional.

No es esta, evidentemente, la única manera de dar un sentido a nuestra vida y a nuestra acción. Tanto el quijote que persigue fines imposibles como el santo y el héroe que se olvidan de su propio bienestar pueden dar un sentido bien definido a su propia vida e incluso alcanzar la gloria y la fama. Pero si de lo que se trata no es de la gloria, sino de la felicidad —que incluye el bienestar, pero lo trasciende—, entonces la racionalidad práctica constituye el método idóneo a aplicar, pues la racionalidad práctica no es otra cosa que la estrategia lúcida y eficaz para la consecución de la felicidad posible.

La racionalización de la cultura

Nuestra conducta racional está condicionada, posibilitada y limitada por el sistema sociocultural en el que vivimos y del que participamos.

Fijamos nuestras metas últimas en función de la idea que tenemos del mundo, de lo que sabemos —o al menos, creemos— acerca del mundo. Pero este saber acerca del mundo, esta cosmovisión, nos viene dado en su mayor parte por la cultura en la que nos movemos, y solo podremos fijar racionalmente nuestras metas últimas si nos basamos en una cosmovisión racional, es decir, científica. Pero solo en nuestra actual cultura universal se ha desarrollado una cosmovisión de este tipo. Solo en esta cultura puede uno plantearse la racionalidad teórica y, por tanto, también la práctica, que viene condicionada por la anterior.

Además de esta dependencia de la racionalidad práctica respecto a la teórica —que a su vez presupone la racionalidad teórica co-

lectiva o empresa científica, parte fundamental de nuestra cultura—, la racionalidad práctica depende también en muchos otros sentidos de la cultura en la que se desarrolle. Nuestros intereses, nuestro bienestar, tienen una base común biológica, transcultural, pero en parte dependen del sistema sociocultural en el que nos encontremos inmersos. Además, qué sistemas de fines resulten viables y cuáles otros inviables depende, evidentemente, de las posibilidades que nuestro sistema sociocultural ofrezca. Y los medios para alcanzar nuestros fines se concretan en pautas de acción, técnicas, instrumentos, cauces jurídicos, económicos y sociales, que en su mayor parte nos vienen dados por el sistema sociocultural en el que nos hallamos insertos.

De todo esto se sigue que si queremos vivir racionalmente, no podemos desinteresarnos de la cultura de nuestro tiempo. Tenemos un doble interés en el progreso de la ciencia: un interés puro o contemplativo en el progreso de la ciencia como fuente de conocimientos, de respuestas a nuestras preguntas y de cosmovisión, como base de la fijación de nuestros fines últimos y de satisfacción de nuestra curiosidad; y un interés práctico en el progreso de la ciencia como base operativa de solución de nuestros problemas y de desarrollo de terapias y tecnologías. Tenemos también un interés fundamental en el progreso de la tecnología, pues cuantas más posibilidades nos ofrezca la tecnología de nuestro tiempo, tanto más completos serán los sistemas de fines viables a los que podremos aspirar y tanto más fácilmente podremos conseguirlos. La medida en que podamos conseguir nuestro fin de mantener nuestra salud depende en gran parte del progreso de la higiene y la medicina (aunque también de nuestra propia conducta, claro está). Tenemos igualmente interés en que las estructuras económicas, sociales, políticas y jurídicas sean lo más adecuadas posible a la consecución de nuestros fines; en que nuestro sistema sociocultural minimice el esfuerzo necesario para satisfacer nuestras necesidades y minimice también el riesgo de que seamos asaltados, robados, raptados, violados, maltratados o asesinados; y en que maximice las oportunidades de movilidad social, ocupacional y espacial, y facilite el desa-

rrollo de nuestras capacidades y el libre despliegue de nuestra creatividad e iniciativa, así como las relaciones interpersonales voluntarias.

Tanto si hablamos de la ciencia como de la tecnología, de la medicina como de los modales, de la organización del trabajo como de las garantías jurídicas, de la enseñanza como de los espectáculos, estamos hablando de rasgos culturales, estamos hablando de la cultura. Y como hemos visto que de este tipo de cosas dependen fundamentalmente los fines que podamos fijarnos y los medios con que podamos conseguirlos, queda claro que la racionalidad práctica depende esencialmente del sistema sociocultural.

El acervo cultural de un grupo social es el conjunto de los memes o rasgos culturales presentes en ese grupo e incluye pautas de conducta, instituciones e ideas. En muchos casos esas pautas, instituciones e ideas son aceptadas sin discusión por la mayoría de los componentes del grupo humano en cuestión. Pero a veces ocurre que algunas de esas pautas de conducta y de esas instituciones carecen de sentido, no cumplen ninguna de las finalidades ni satisfacen los intereses de las personas que las aceptan. Unas veces se trata de pautas que en otro tiempo tuvieron sentido, pero luego lo han perdido por completo, a pesar de lo cual se mantienen por tradición. (En la Edad Media, la celebración del carnaval tenía un claro sentido: se trataba de aprovechar al máximo la última oportunidad de comer y gozar antes de iniciar el largo período de ayuno, abstinencia y castidad de la cuaresma. Pero en nuestro tiempo, en que ya nadie se abstiene de nada durante la cuaresma, el carnaval ha perdido su sentido; sin embargo, sigue celebrándose.) Otras veces se trata de pautas absurdas, que nunca tuvieron sentido (piénsese en las múltiples mutilaciones a las que tradicionalmente se ha sometido la gente en muchas etnias: tatuajes, deformación del cráneo, de los dientes, labios, orejas y cuello, clitoritomía, estrujamiento de los pies femeninos), y, sin embargo, se transmiten de generación en generación. Con frecuencia, las pautas culturales cumplen alguna función y tienen cierto sentido, pero otras pautas alternativas podrían cumplir mucho más eficazmente la misión encomendada y tendrían así más sentido.

Racionalizamos un ámbito determinado cuando explicitamos nuestros fines e intereses comunes respecto a ese ámbito y ponemos en cuestión las pautas culturales que lo involucran, sopesando su eficacia, modificándolas o sustituyéndolas por otras nuevas diseñadas ad hoc, según su respectivo rendimiento y con vistas a la maximización de la consecución de nuestros fines y de la satisfacción de nuestros intereses. Cuando racionalizamos una faceta de nuestra cultura es como si la sacáramos de la penumbra tradicional en que había estado sumida, transmitida y aceptada hasta ese momento y la sometiésemos a los potentes focos iluminadores del examen crítico, rediseñándola en función de nuestros conocimientos científicos, nuestras posibilidades tecnológicas y nuestros intereses y fines conscientemente perseguidos.

La racionalidad práctica del individuo —como estrategia para maximizar la consecución de sus propios fines— pasa por la racionalización[3] de la cultura, del sistema sociocultural en que vive.

La incompleta racionalidad

La racionalidad práctica es un método, una manera de actuar que todos aplicamos en mayor o menor medida. Nadie es irracional del todo y nadie es racional del todo.

Lo más frecuente es que la gente actúe racionalmente respecto a unas cosas e irracionalmente respecto a otras. Hay quien es racional en sus negocios e irracional en sus ocios. Hay quien actúa racionalmente con sus electores e irracionalmente con sus hijos. Hay quien come racionalmente, pero bebe irracionalmente. Y hay quien está en la situación inversa. La gente es con frecuencia parcialmente racional.

[3] Aquí usamos la palabra 'racionalización' con el significado que le damos cuando, por ejemplo, hablamos de «la necesaria racionalización del sistema de transportes públicos» de nuestra ciudad, es decir, racionalización como introducción de la racionalidad en un campo determinado. Evidentemente esto no tiene nada que ver con el uso de la palabra 'racionalización' en el psicoanálisis de raíz freudiana para designar la seudoexplicación encubridora de motivaciones penosas o conflictivas.

Esta parcial racionalidad práctica individual se refleja en la cultura colectiva en forma de una parcial racionalización. A lo largo de los últimos cuatro siglos nuestra cultura «occidental» ha ido siendo sometida a una serie de intentos más o menos exitosos de racionalización parcial, pero nunca se ha intentado su total racionalización. El resultado es la situación actual de nuestro sistema sociocultural, en el que determinados aspectos han sido considerablemente racionalizados, mientras que otros han quedado en la inerte penumbra de la tradición.

Todos los animales, incluidos los humanes, estamos sometidos a las leyes de la naturaleza. En especial, todas las poblaciones animales, incluidas las humanas, necesitan mantener una serie de equilibrios internos y con el entorno, con el planeta. La mayor parte de los grupos étnicos han estado en armonía con la naturaleza en el sentido de que no han alterado peligrosamente los equilibrios naturales. Nuestra cultura, por el contrario, y precisamente a causa del éxito de sus diversas racionalizaciones parciales, ha roto o alterado irreversiblemente múltiples equilibrios naturales esenciales para nuestra supervivencia.

Uno de los más importantes equilibrios naturales que las poblaciones animales normalmente mantienen es el equilibrio demográfico, la estabilidad aproximada del número de individuos que integran su población. Este mismo equilibrio poblacional suelen mantenerlo también los pueblos «primitivos». Quien rompió ese equilibrio en su seno, y a continuación exportó o contagió el desequilibrio demográfico a las demás zonas del mundo fue Europa, debido a la torpeza y la incompleta racionalidad de su ayuda al desarrollo, que propició una drástica reducción de la mortalidad infantil acompañada de un mantenimiento de la natalidad tradicional, lo que ha conducido a la explosión demográfica, causa principal de la miseria actual en África, Asia meridional y América Latina. (En Europa, mientras tanto, el equilibrio demográfico fue restablecido hace ya varias décadas, con lo que la miseria abyecta ha dejado de ser un problema.) Mientras funcionan los equilibrios naturales, una población animal o humana «primitiva» permanece

estabilizada. Crías nacen y crías mueren en proporciones tales que en cada generación hay un número parecido de reproductores. En el caso humano, la pareja suele tener, natural y tradicionalmente, un número elevado de infantes —digamos diez de promedio—, de los cuales la mayoría mueren en la infancia víctimas de diversas enfermedades, con lo que solo dos o tres alcanzan la edad reproductora, el número adecuado para mantener la estabilidad demográfica. El equilibrio es el resultado de una gran natalidad y una gran —aunque menor— mortalidad infantil. Aquí ha intervenido una racionalización parcial de nuestra cultura en lo que respecta a la mortalidad infantil, dejando la natalidad en el estadio de naturaleza y tradición irracional. Nuestra cultura ha dominado y reducido drásticamente la mortalidad infantil, pero ha dejado la natalidad como estaba. El resultado ha sido catastrófico: la explosión demográfica. Hemos roto un equilibrio natural, pero no lo hemos reemplazado por otro nuevo equilibrio artificial, racional.

Otro importante equilibrio natural es el relativo al mantenimiento de los recursos naturales de que vive una población animal determinada. En las sabanas africanas, los leones cazan cebras y los guepardos cazan gacelas desde tiempo inmemorial, pero solo cazan cebras o gacelas aisladas, enfermas o sobrantes. Jamás los predadores cazan demasiado, jamás ponen en peligro la estabilidad de la población de sus presas. Las cebras y gacelas, a su vez, comen las gramíneas silvestres de la sabana de tal manera que estas siempre vuelven a crecer. (Recientemente el humán ha introducido en la sabana el ganado doméstico, que come las hierbas hasta la raíz, de tal modo que estas no vuelven a crecer, transformándose la sabana en un desierto; este proceso de desertización está actualmente en marcha en muchas zonas de África.) Los herbívoros actúan de tal modo que siempre haya hierba. Los carnívoros actúan de tal modo que siempre haya carne. Y los pueblos de culturas «primitivas» explotan igualmente su entorno sin degradarlo y sin agotar las fuentes mismas de su sustento. El equilibrio natural se mantiene. Pero también aquí se interfieren las parciales racionalizaciones de nuestra cultura. Ya hemos citado la desertización de amplias zonas de la sabana africana.

Conforme la navegación y la pesca han ido ganando en eficiencia y la regulación racional de estas actividades demandada por los científicos ha sido boicoteada por la demagogia de los políticos, los mares han sido esquilmados y los caladeros se han explotado salvajemente hasta su drástica reducción o definitiva desaparición. Los pescadores y la industria pesquera se han comportado colectivamente de un modo irracional y han puesto en peligro las propias bases de su supervivencia, además de destruir la riqueza faunística de los mares y océanos, que no les pertenece a ellos. Escandalosa ha sido también la caza de las ballenas hasta el casi exterminio de muchas especies. Hace millones de años que numerosas ballenas recorrían los océanos. Aunque hacía siglos que se practicaba la caza de ballenas con arpones arrojados a mano, en general no se ponía en peligro la estabilidad de las poblaciones de grandes cetáceos. Una racionalización parcial de la actividad ballenera introdujo técnicas eficacísimas de captura: localización por radar, disparo de arpones explosivos con cañón, flotas balleneras y factorías flotantes de despiece de ballenas. Las poblaciones empezaron a reducirse y todas las especies de grandes ballenas fueron empujadas hacia el abismo de la extinción. Ante el desastre que se avecinaba, en 1986 la Comisión Ballenera Internacional (IWC) sometió la caza de ballenas a una moratoria, que desde entonces se ha ido renovando, con lo que las ballenas parecen haberse librado de la extinción definitiva, aunque sea en la hora 25. Sin embargo, algunos países, como Japón, Noruega e Islandia, además de diversos barcos piratas, siguen cazándolas. En cualquier caso, la moratoria de la IWC, mantenida desde 1986, representa un notable ejemplo de corrección racional del grave desequilibrio inducido por la anterior racionalización parcial de la actividad ballenera.

La industria produce bienes, productos útiles que hacen nuestra vida más agradable, y males, que hacen nuestra vida más desagradable: ruidos, residuos sólidos, contaminación del aire y del agua. Mientras hemos racionalizado eficientemente la producción de bienes, hasta hace poco habíamos dejado que la naturaleza se encargase de eliminar los males. Pero la naturaleza solo puede elimi-

nar y reciclar aquello que ella produce. Si artificialmente nos salimos de los ciclos naturales de producción, igualmente habremos de encargarnos de los de la eliminación. Los plásticos los hemos inventado nosotros. La naturaleza no sabe cómo eliminarlos. Si racionalizamos la producción de plásticos, pero no su eliminación, creamos un grave desequilibrio. Afortunadamente, y al menos en los países avanzados, ya se está prestando atención a estos problemas y hay intentos de racionalizar la eliminación o el reciclaje de los residuos.

Nuestra incompleta racionalidad, la parcial racionalización de nuestra cultura nos ha llevado a la ruptura de los equilibrios ecológicos naturales y no ha sido capaz de sustituirlos por nuevos equilibrios artificiales. El resultado es la crisis en que nos encontramos. A esto hay que añadir que nuestro actual sistema sociocultural se basa en el rápido y despreocupado despilfarro de recursos no-renovables escasos: los combustibles fósiles como fuentes de energía y las concentraciones minerales como fuentes de metales, por no hablar del agua. Esta dilapidación va a conducir en breve plazo (menos de cien años) a la escasez o al agotamiento de los mismos. Este sistema sociocultural nuestro, en su forma actual, tiene los días contados.

A medida que vamos notando la falta de muchas cosas que hasta ayer teníamos, nos damos cuenta de que las necesitábamos, aunque no nos hubiéramos preocupado por ellas, pues las dábamos por supuestas; hemos empezado a tomar conciencia de nuestro interés en disponer de tranquilidad y de silencio, de aire puro y agua limpia, de soledad y naturaleza intacta.

¿Adónde vamos? ¿Adónde va la humanidad? La población humana crece anárquicamente y crece más allí donde menos se la puede alimentar. Pero no crece con una meta determinada o porque queramos que crezca. Crece al azar incontrolado de los nuevos desequilibrios creados por la incompleta racionalidad. Los recursos naturales de energía y materias primas se van gastando alegremente sin previsión ninguna, hasta que se acaben. Y ¿luego, qué? Luego, el diluvio o el milagro. Los paisajes se degradan, las ciudades se hacen in-

vivibles, ríos y mares se envenenan, numerosas especies animales son reducidas o exterminadas. Todo ello no estaría tan mal si así lo quisiéramos, si realmente quisiéramos transformar este jardín que es el planeta azul en un estercolero sin vida. Pero ¿es realmente eso lo que queremos? En cualquier caso, todos estos desastres son efectos de procesos desmadrados, sacados de sus cauces naturales y no conscientemente encauzados ni teleológicamente dirigidos.

La completa racionalidad

A lo largo de la historia, los humanes han desarrollado múltiples culturas, que siempre han contenido rasgos irracionales. En la tradición cristiano-europea, y a partir del siglo XVII, los elementos racionales se desarrollaron más y más hasta dar lugar a una nueva cultura, que ya no es cristiana ni europea, sino global y universal. De ahí que las crisis actuales o futuras de esta cultura sean globales y que sus efectos se dejen sentir por toda la superficie del planeta.

Nuestro sistema sociocultural actual no es sostenible y corre serios riesgos de entrar en crisis. Los aspectos más visibles de esa crisis anunciada son el resultado de la aplicación tecnológica (basada en la ciencia) a unos campos sí y a otros no; en definitiva, son el resultado de la desigual aplicación del método racional a parcelas sectoriales de la actividad humana.

Ante esta situación de crisis caben tres actitudes. La primera actitud consiste en despreocuparse de ella, en meter la cabeza en la arena como (según la leyenda) hace el avestruz, en ir saliendo del paso y poniendo parches día a día y en confiar en que dios o la ciencia ficción solucionen a la larga nuestros problemas. Esta actitud, la más extendida, nos puede llevar a una época de crisis y conflictos generalizados que pueden acabar con un gran cataclismo ecológico, en que la madre naturaleza finalmente restablezca por las malas los viejos equilibrios naturales.

La segunda actitud ante la crisis consiste en proponer un alejamiento —un *Abkehr*— de la ciencia y de la técnica, como presun-

tas culpables de la crisis, y en predicar un retorno —un *Zurück*— a la naturaleza, una vuelta a un presunto estado previo de armonía y buenos sentimientos. Este tipo de seudosolución utópica, oscurantista y escapista es propugnado por los más diversos grupos —desde los religiosos hasta los anarquistas, pasando por los hippies y los contraculturales— que suelen tener la suficiente sensibilidad como para darse cuenta de la crisis de nuestra cultura, pero carecen de la suficiente lucidez como para encararse a ella con realismo y decisión. Además, los que sostienen esta actitud olvidan que los viejos equilibrios de la madre naturaleza aseguraban la supervivencia de las especies y las razas, pero no la felicidad de los individuos. Una vuelta a la armonía y a los equilibrios de la naturaleza no solo implicaría menos consumo y menos contaminación, sino también más enfermedad, más dolor y más miseria, enfermedad, dolor y miseria que naturalmente regulan el nivel de la población en función de las posibilidades del medio. Esto, que desde el punto de la especie es indiferente, desde el punto de vista de los individuos (que es el nuestro) resulta inaceptable.

La tercera y más atractiva actitud consiste en proponer un gran salto hacia adelante en la racionalización del sistema sociocultural, propugnando una completa racionalidad y una solución de los problemas planteados por la ruptura de los viejos equilibrios naturales mediante la introducción consciente de nuevos equilibrios artificiales. Los actuales problemas ecológicos y socioculturales surgen de la incompleta racionalidad, de la aplicación de grandes dosis de racionalidad en unos campos simultaneada con la casi total ausencia de racionalidad en otros. Estos males solo son curables ampliando el ámbito de la racionalidad.

Si queremos ser racionales, si queremos actuar racionalmente, no podemos renunciar a aquello mismo —la ciencia y la tecnología— que posibilita nuestra racionalidad y hace factible la consecución de nuestro bienestar. Por el contrario, tenemos un interés básico en el progreso de la ciencia y de la tecnología y en la ampliación de los campos de su aplicación. El remedio racional a la enfermedad de nuestra cultura es homeopático: los males producidos

por la intromisión del proceso científico-técnico en áreas dejadas hasta ahora en manos de la naturaleza o la tradición solo se curan con más progreso científico-técnico y con más intromisión de otras áreas. Esa intromisión no tiene por qué tomar la forma de una mayor cementización, motorización y contaminación; también puede tomar la forma «verde» del derribo de edificios, la peatonalización de calles y la protección de costas, paisajes y ecosistemas. Paradójicamente, la conservación y restauración de la naturaleza salvaje misma reclama una decidida intervención racional.

Si hemos sabido y querido desarrollar técnicas de producción de plásticos, lo que hemos de hacer es desarrollar y aplicar técnicas de eliminación y reciclaje. Si hemos sabido ensuciar los ríos, hemos de aprender a limpiarlos. De hecho, no faltan los ensayos estimulantes. Gracias a la aplicación de nuevas tecnologías de depuración a las aguas residuales vertidas por ciudades e industrias, tanto las aguas del Támesis como las del Ruhr vuelven a fluir limpias. En el Ruhr se vuelve a poder pescar. Y en los árboles de Londres vuelven a anidar las aves que desde hacía cien años habían desaparecido, merced a la aplicación de controles, filtros y técnicas adecuadas a los humos y gases de industrias y calefacciones. Así, pues, incluso en Londres y en la cuenca del Ruhr —zonas industrializadas y urbanizadas si las hay— determinados equilibrios han sido en parte restablecidos aplicando más ciencia y más tecnología a todos los aspectos —y no solo algunos— de los complejos problemas de la calidad del aire y del agua.

La saiga es un simpático rumiante a mitad de camino entre la oveja y el antílope. Está perfectamente adaptado a la vida de las estepas, cuyos fríos aguanta y cuyo polvo filtra mediante los grandes vestíbulos nasales de su probóscide. Se alimenta de todas las hierbas de las estepas, incluso de las que resultan venenosas para el ganado. Y nunca agota los pastos, pues marcha mientras come y solo consume una planta entre cien. Durante la segunda mitad del siglo XIX las saigas fueron implacablemente cazadas y casi exterminadas, sobre todo para vender sus cuernos en China, donde se les atribuían valores medicinales. Es curioso que los rinocerontes hayan

sido también cazados hasta su práctico exterminio en Asia tropical debido a las propiedades afrodisíacas atribuidas a sus cuernos. En ambos casos se observa la funesta influencia de la irracionalidad teórica sobre la práctica. Hacia 1920, la saiga estaba al borde de la extinción. La prohibición tajante de su caza condujo en varias décadas a la recuperación de la población, que alcanzó los dos millones de saigas. Sin embargo, la relajación de la intervención proteccionista ha conducido a la situación actual, en que la desertización amenaza a las áridas estepas euroasiáticas y la saiga está de nuevo en peligro de extinción.

La intervención racional unilateral, la incompleta racionalidad, nos ha creado graves problemas que solo la intervención racional multilateral, la completa racionalidad, puede resolver. La completa racionalidad implica el examen y puesta en cuestión de todo el sistema sociocultural, a fin de mantener sus aspectos funcionales y de rediseñar los disfuncionales con vistas a un sistema de metas conscientemente asumido. Hasta ahora nos hemos limitado a racionalizar aspectos parciales de nuestra cultura, dejando el resto —la mayoría— de sus aspectos en la cálida penumbra de lo aceptado. Sacarlo todo de la penumbra, racionalizarlo todo: he ahí la revolución cultural que necesitamos.

Hasta ahora todas las culturas han sido mezcolanzas de elementos racionales e irracionales, con predominio de los segundos. La novedad, fuerza y eficacia de nuestra cultura estriban precisamente en el decisivo desarrollo de algunos de sus componentes racionales. Pero la racionalización a que hemos sometido determinados aspectos de nuestra cultura ha ido acompañada por el marasmo irracional en el que hemos dejado otros. Hemos racionalizado a fondo determinadas parcelas de nuestra actividad, como la fabricación de bienes y la transmisión de noticias. Pero otros grandes sectores de nuestra cultura han quedado al margen de esos esfuerzos de racionalización.

¿Qué podemos decir, por ejemplo, de esa forma irracional, romántica y acríticamente heredada de estructurar espacial y socialmente nuestro planeta en estados nacionales independientes y de

la confusa ideología del nacionalismo? El camino hacia el establecimiento de un sistema sociocultural completamente racional pasa por el cosmopolitismo, la globalización, la libre circulación de personas, ideas y mercancías, la abolición de fronteras, barreras y privilegios arbitrarios, la superación del nacionalismo, de la pretensión de homogeneidad cultural en los territorios y del principio de la soberanía nacional, que impide inmiscuirse en los asuntos internos de otros países, por deplorables que sean. Está claro que los problemas clave de nuestro tiempo son todos transnacionales y que los obsoletos estados nacionales independientes han de desaparecer, a pesar de los intereses establecidos de las castas que viven de ellos. Solo el individuo y la especie humana son indiscutibles. Todas las instancias intermedias pueden y deben ser puestas en cuestión, sopesadas críticamente y eventualmente rediseñadas.

¿Qué hemos de hacer los humanes actuales, si queremos comportarnos racionalmente de un modo colectivo? Hemos de cambiar nuestros modales y valores, no debemos obsesionarnos con los bienes de propiedad y de consumo, hemos de aprender a sacar más jugo a las fuentes casi inagotables de goce y de placer que apenas gastan energía y no consumen materias primas, como las relaciones personales, la amistad, el sexo, la lectura, Internet, el contacto y comunión con la naturaleza y la contemplación intelectual. Hemos de promover el progreso de la ciencia como núcleo de la cultura completamente racionalizada, orientando los desarrollos tecnológicos en la dirección más relevante para la consecución de nuestros fines. Hemos de llegar a una sociedad humana global, sin estados soberanos ni ejércitos que los guarden, pero con una policía y un sistema judicial mundiales. Hemos de llegar a una economía abierta y estable del reciclaje circular de los materiales y de la solución a largo plazo del problema energético. Hemos de estabilizar la población a un nivel óptimo. Hemos de desarrollar una nueva actitud ante la vida, a la vez racional y sensual, escéptica y comprometida, serena y completamente racional.

El universo es como es, sometido a leyes inexorables que solo nos es dado conocer y acatar. El ámbito del destino (lo que se esca-

pa a nuestras posibilidades de decisión y control) es mucho mayor que el de la libertad. Pero esta, por limitada que sea, existe y tiene gran relevancia para la felicidad humana.

Alguien nos puede objetar que tratamos de trascender lo efímero de nuestra vida individual en una cultura igualmente efímera; que buscamos una cultura estable y duradera, pero que en cualquier caso no durará más que la perecedera humanidad. No solo pasan los individuos, sino también las especies. Algún día lejano nuestro sol, convertido en gigante rojo, calcinará sus propios planetas, incluido el nuestro. Y en definitiva, ¿qué? En definitiva, nada. Todo, provisionalmente. Y después de todo, ¿qué? Después de todo, nada.

Antes de morir, digamos: Hemos lanzado una mirada lúcida sobre el universo ingente. Nos hemos encarado con nuestros problemas y no hemos buscado consuelos ilusorios. Hemos gozado de la vida en la medida en que de nosotros dependía y solo el destino implacable ha marcado los límites de nuestra felicidad. Hemos aceptado el destino y la muerte, pero no nos hemos doblegado ante los ídolos. Hemos templado la cultura de nuestros padres en el fuego de la razón, y hemos fraguado un instrumento dúctil para la consecución de nuestros fines, fines que son más anchos que nuestra vida y se desparraman en el tiempo. Este es el sentido que hemos dado a nuestras vidas sin sentido.

CAPÍTULO 3

INTERESES Y RACIONALIDAD

Intereses

Todos los animales superiores tenemos intereses. Nuestros *intereses* son los factores objetivos de nuestro bienestar. Nuestro bienestar será tanto mayor cuanto mayor sea la medida en que nuestros intereses resulten satisfechos.

Nuestros intereses más básicos o primarios son los factores que condicionan nuestra supervivencia, a los que llamaremos necesidades. Sea x un humán y p una proposición que expresa un estado posible de x.

p es una necesidad de x si y solo si el que no p implica la muerte de x.

Los animales somos sistemas homeostáticos, para sobrevivir hemos de mantener una serie de homeostasis o equilibrios. Así, por ejemplo, hemos de mantener en nuestra sangre determinados niveles de concentración de oxígeno, de glucosa y de iones de calcio. Si tenemos más de 1,3 por 1.000 o menos de 0,4 por 1.000 de glu-

cosa en la sangre, morimos. Si nuestra temperatura interna sube o desciende más allá de ciertos niveles de equilibrio térmico, morimos. Mantener esas homeostasis —esas concentraciones de glucosa, esa temperatura— constituye una necesidad para todos los humanes, es una necesidad humana.

El disponer de un mínimo de comida, de abrigo y de agua forma parte de las necesidades humanas. Además de las necesidades humanas, podemos tener otras necesidades que no son comunes a todos los humanes, sino solo a algunos, necesidades peculiares de ciertos grupos o individuos. Si somos diabéticos, la inyección de insulina es una necesidad nuestra. Si naufragamos en alta mar y no sabemos nadar, el disponer de un bote o un salvavidas es para nosotros una necesidad.

Otros intereses que condicionan decisivamente nuestro bienestar son los relativos a nuestra salud. En los casos más graves, estos intereses coinciden con las necesidades. En los casos menos graves, no son necesidades, pero sí intereses de primera línea. La artrosis reumática no mata, pero ¡qué fastidiosa e incómoda es! *Ceteris paribus,* nuestro bienestar será mucho mayor sin artrosis que con artrosis.

p es un interés de salud de x si y solo si el que no *p* implica la enfermedad de *x.*

Si la ausencia de vitaminas en mi alimentación puede provocar determinadas enfermedades, tengo interés (de salud) en comer alimentos con suficientes vitaminas. Si la falta de ejercicio físico perjudica a mi salud, tengo interés en moverme más, practicando algún deporte o haciendo gimnasia. Si corro peligro de contraer una enfermedad infecciosa, tengo interés en vacunarme. Si el tabaco está arruinando mis bronquios, tengo interés en dejar de fumar.

El bienestar es incompatible con el dolor. La ausencia de dolor y las condiciones objetivas que determinan esa ausencia son intereses importantes míos. Si nos van a operar de apendicitis, tenemos interés en que nos anestesien. Si vamos a realizar una caminata, tenemos interés en que los zapatos no nos hagan daño. En general, *p es un interés* de este tipo de *x* si y solo si el que no *p* implica el dolor de *x.*

Todos los animales superiores compartimos intereses tales como la supervivencia, la salud y la ausencia de dolor. En cualquier caso, se trata de intereses comunes a todos los humanes, de intereses humanos.

Otros intereses que todos los humanes compartimos son los medios universales para la consecución de nuestros fines, cualesquiera que estos puedan ser. El vigor, la inteligencia, la libertad —o ausencia de coacción— y el dinero son intereses de este tipo. Sea lo que sea lo que pretendamos hacer, el disponer de vigor, inteligencia, libertad y dinero nos ayudará a conseguirlo. Estos intereses coinciden con lo que John Rawls llama bienes primarios, *primary goods*[1].

Todos los humanes, por el hecho de serlo, tenemos una serie de intereses comunes, los intereses humanos: la supervivencia, la salud, la ausencia de dolor, el vigor, la tranquilidad, la libertad, el dinero, el aire limpio, la posibilidad de compañía y conversación, etc. Evidentemente no pretendemos aquí dar una lista completa de los intereses humanos, sino solo nombrar algunos ejemplos característicos.

Si por el hecho de ser humanes ya tenemos unos ciertos intereses comunes, los intereses humanos, por el hecho de ser precisamente hombres o mujeres, de tener una edad determinada, de poseer una constitución psicosomática dada, de padecer ciertas do-

[1] En su famoso libro, *A Theory of Justice* (1972), John Rawls define una noción de bienes primarios que coincide con nuestra noción de intereses. «Los bienes primarios [...] son las cosas que se supone que un humán racional quiere, cualesquiera que sean la otras cosas que quiera. Con independencia de lo que sean en detalle los planes racionales de un individuo, [...] hay varias cosas de las que preferiría tener más, no menos. Cuanto más tengan de estos bienes los individuos, con tanta mayor seguridad podrán llevar a cabo sus intenciones y avanzar hacia sus metas, cualesquiera que estas sean» (p. 92). Rawls distingue entre los bienes primarios sociales, tales como «derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingresos y riqueza», y los bienes primarios naturales, tales como «salud y vigor, inteligencia e imaginación» (p. 62). En su libro, Rawls se interesa exclusivamente por los primeros. Otra concepción distinta, pero relacionada, de intereses es la desarrollada por Héctor-Neri Castañeda en su libro *Thinking and Doing* (1975), pp. 284 y ss. Según Castañeda, los intereses —*needs,* en su terminología— serían las condiciones necesarias para que el animal —y en especial el humán— alcance determinados estados de placer o de satisfacción o de capacidad de formular y llevar a cabo planes.

lencias, de ser zurdos o diestros, de ejercer una determinada profesión, de pertenecer a una clase social o de estar en ciertas relaciones familiares o sociales, tenemos intereses peculiares de grupo.

Los intereses de *x* son aquellos factores objetivos que contribuyen al bienestar de cualquiera que esté en la situación de *x*, con independencia de cuáles sean sus gustos o deseos. Por un lado, cada uno de nosotros tiene los intereses humanos generales. Por otro, cada uno tiene una serie de intereses peculiares de los grupos de los que forma parte. Si *x* es miope, tiene interés en disponer de gafas o lentes de contacto adecuadas. Si *x* está embarazada, tiene interés en ingerir hierro y calcio. Si *x* es parapléjico, *x* tiene interés en que las entradas de los edificios públicos y las estaciones de metro dispongan de rampas para las sillas de ruedas. Si *x* es agricultor y estamos en abril, *x* tiene interés en que llueva. Si *x* es ganadero, *x* tiene interés en que suba el precio de la leche.

Con frecuencia, los humanes que comparten un interés peculiar se asocian para la mejor defensa del mismo, constituyendo un *grupo de interés*. Grupos de interés típicos son los sindicatos, las patronales, las cámaras agrarias y los colegios o gremios profesionales.

Los conflictos sociales son con frecuencia conflictos entre distintos grupos de interés. Muchas veces el conflicto de interés entre dos grupos se resuelve a expensas de los intereses generales de una comunidad más amplia o de la humanidad. Una característica de nuestro mundo que explica muchos de los aspectos de la actual crisis cultural que atravesamos estriba en que los intereses sectoriales son eficazmente protegidos por los grupos de interés afectados, constituidos en grupos de presión, mientras que los intereses humanos generales no son protegidos por nadie.

Deseos e intereses

También los animales no humanos, que carecen de lenguaje y por tanto de deseos lingüísticamente articulados, tienen intereses. Hay factores objetivos que contribuyen a la supervivencia, salud, bienestar

y libertad de los animales. El animal enjaulado tiene interés en que le abramos la jaula. Abriendo la jaula, defendemos sus intereses. Pero tiene interés en que no se la abramos en medio de una autopista o de una ciudad, sino en un biotopo adecuado. El conejo tiene interés en no coger la mixomatosis. Y entre el predador y su presa hay un conflicto de intereses. También entre dos machos territoriales de la misma especie que se disputan el mismo territorio o la misma hembra hay un conflicto de intereses.

¿Coinciden nuestros intereses con nuestros deseos? Parece que no. Aunque hay un gran solapamiento entre nuestros deseos y nuestros intereses, ambos no tienen por qué coincidir necesariamente y de hecho con frecuencia no coinciden.

Los bebés, que todavía no hablan ni desean, tienen intereses. El bebé destapado y aterido de frío en la cama tiene interés en que lo cubramos con una manta. Todo bebé tiene interés en que lo vacunemos, en que le suministremos alimentos adecuados, en que juguemos con él y le prestemos atención. Entre dos bebés que se disputan la atención de su madre o el único sonajero disponible, hay un conflicto de intereses. Un bebé recién nacido, que todavía carece de consciencia y por tanto de deseos, ya tiene intereses.

Los intereses no son lo mismo que los deseos. Ni siquiera coinciden en el caso de los humanes adultos. Todos nosotros, mientras dormimos, tenemos intereses, aunque no los deseemos. Si hace frío, tenemos interés en estar cubiertos con una manta o edredón. Si hay un escape de gas, tenemos interés en que la ventana esté abierta o en que se abra. Si un ladrón pretende entrar en nuestra casa por la noche, tenemos interés en que la policía lo impida. Si han colocado una bomba de relojería en el hotel en que pasamos la noche, tenemos interés en que sea descubierta a tiempo y desactivada, aunque nosotros ni lleguemos a enterarnos de ello.

La discrepancia entre nuestros deseos y nuestros intereses no se limita a los momentos en que dormimos. Por muy despiertos que estemos, todos tenemos muchos intereses que ignoramos, de los que no somos conscientes, y que no deseamos. Los marineros de los siglos XVI y XVII, que con frecuencia sucumbían al escorbuto, tenían

interés en ingerir suficiente cantidad de vitamina C, pero ellos lo ignoraban y, por tanto, no deseaban los alimentos que la contienen.

Incluso podemos tener deseos contrarios a nuestros intereses conocidos. El estudiante holgazán desea ir aprobando sus exámenes antes de haber aprendido lo suficiente, aunque ello vaya en contra de sus intereses profesionales. El adicto a una droga como la heroína desea ardientemente consumir la mayor cantidad posible de ella, aunque ello vaya contra sus intereses y él lo sepa. De hecho, en drogadictos, fumadores y alcohólicos, los deseos se oponen con frecuencia a los intereses conocidos.

Y si por un lado podemos tener intereses que no deseamos, por otro podemos tener deseos desinteresados, deseos que no corresponden a intereses nuestros. Yo puedo desear que no se extingan los pandas en los bosques de bambú de China central que habitan, aunque no tenga ningún interés en ello ni piense ir allí a verlos.

No necesito ser consciente de un interés, pero sí de un deseo. Solo yo sé cuáles son mis deseos. Yo soy la última autoridad en lo que respecta a mis deseos. Pero mis intereses pueden serme desconocidos. La consciencia de un interés no es una condición necesaria ni suficiente de que se trate de un interés real. Los intereses de un individuo *x* son independientes de sus deseos, fines e intenciones y solo dependen de sus circunstancias objetivas, como su especie, sexo, genes, salud, edad, profesión y situación económica.

Democracia y tecnocracia

Quizás sea este el lugar para aludir al concepto de tecnocracia. Descartados de antemano los métodos arbitrarios o dictatoriales de solucionar los problemas colectivos, solo quedan dos maneras justas, racionales y civilizadas de enfocar y solucionar dichos problemas: la democracia y la tecnocracia[2]. Ambas son necesarias para

[2] Durante la última época de la dictadura del general Franco en España, algunos de los ideólogos católicos-conservadores del Opus Dei se calificaron a sí mismos de «tec-

la solución de nuestros problemas más importantes y solo la ignorancia, la confusión conceptual o la demagogia pueden inducirnos a creer que una de ellas baste por sí sola para dar solución a todos los problemas de nuestra época.

La manera *democrática* de administrar un asunto o de solucionar un problema colectivo consiste en tener en cuenta sobre todo los deseos y preferencias de la gente; en último término, en *hacer lo que (la mayoría de) la gente quiera.* La manera *tecnocrática* de administrar un asunto o de solucionar un problema colectivo consiste en tener en cuenta sobre todo los intereses de la gente, estimados por los expertos o entendidos en el tema de que se trate; en último término, en *hacer lo que conviene a la gente.*

Hay ámbitos de la vida en que la superioridad del enfoque democrático es tan evidente, que prácticamente nadie la pone en duda. Por ejemplo, a la hora de elegir representantes parlamentarios o autoridades políticas, solo la democracia funciona de un modo satisfactorio. La ausencia de democracia conduce en este campo a abusos de poder claramente contraproducentes para los intereses de la mayoría. A la hora de fijar los precios de los productos, también parece que el método democrático (en este caso, el mercado) es muy superior al resto de los métodos conocidos. Los intentos de fijar tecnocráticamente los precios suelen conducir a graves distorsiones, despilfarros e ineficacias en la producción y distribución de los productos y, en definitiva, los intereses de la mayoría suelen salir perjudicados.

Hay otros ámbitos de la vida en que la superioridad del enfoque tecnocrático está igualmente clara. Por ejemplo, en lo que respecta a la salud. A nadie se le ocurriría someter a votación entre los propios enfermos el diagnóstico y la terapia adecuada para su enfermedad. Ellos son los primeros interesados en dejar el tema en manos de los expertos, en este caso los médicos. Los problemas sani-

nócratas», calificación que hizo extraña fortuna entre sus enemigos, que enseguida le dieron un cariz peyorativo. El significado con el que empleamos aquí la palabra 'tecnocracia' es el indicado en el texto y obviamente no tiene nada que ver con el uso que se hizo de ella en la etapa aludida.

tarios solo pueden resolverse razonablemente de un modo tecnocrático. Lo mismo ocurre con los problemas científicos. Aquí son solo los expertos —los miembros de la comunidad científica pertinente— los que tienen algo que decir. A los que no somos médicos ni geólogos nos conviene dejar en manos de los médicos y los geólogos la administración y solución de los problemas terapéuticos y de corrimientos de tierras que nos afecten. Es lo mejor que podemos hacer para defender nuestros intereses. Tratar de introducir aquí la democracia sería contraproducente y perjudicial para nuestros propios intereses.

Hay otros casos, finalmente, en que las cosas no están tan claras; por ejemplo, en el campo de la enseñanza. ¿Hasta qué punto hay que enseñar a los alumnos lo que ellos quieran, o lo que sus padres quieran, o lo que los expertos consideren más adecuado? En fin, no es este el lugar para analizar ninguno de los problemas indicados. Solo interesa retener que los intereses no siempre coinciden con los deseos y, por tanto, que el tratamiento óptimo (el democrático) de los asuntos en función de los deseos de los afectados no siempre coincide con el tratamiento óptimo (el tecnocrático) en función de los intereses de los afectados. Ambos enfoques son necesarios. Uno de los problemas de la ciencia política estriba en delimitar los campos en que uno u otro enfoque ofrecen mayores ventajas. En cualquier caso, cuanto más complejo es un problema, tanto más adecuado suele ser su tratamiento tecnocrático. Pero si afecta a todos, no requiere conocimientos especiales o se presta al abuso de poder, parece preferible inclinarse por soluciones democráticas.

Muchos de los problemas graves de nuestro tiempo requieren soluciones drásticamente tecnocráticas, en interés de los propios interesados. Algunos problemas son locales. Por ejemplo, en el estado mexicano de Chiapas la creciente población indígena lleva años incendiando el bosque tropical para plantar sobre sus cenizas el maíz. La primera cosecha es buena, pero enseguida las lluvias tropicales barren la tierra —a la que ya no sujeta la vegetación— hacia los barrancos y los ríos. Al año siguiente solo queda la roca nuda y estéril. El mismo proceso se repite con el bosque más pró-

ximo. Así, poco a poco, el cultivo itinerante e incendiario del maíz va reduciendo enormes y ricas zonas boscosas de Chiapas al estatus de pedregales desérticos. Los expertos están de acuerdo en que habría que detener estos cultivos itinerantes, pero los indígenas chiapanecos que los realizan desean continuar con ellos. Y, por miedo a la impopularidad y por demagogia, se les deja seguir haciéndolo. El día que Chiapas entero sea un desierto, ¡que los parta un rayo a todos! Aunque el ejemplo es local, a escala planetaria el problema se refleja agrandado y multiplicado. Cada año que pasa aumenta la proporción de tierras convertidas en desiertos antropógenos. Ya hemos hablado del desastre de la sobreexplotación de los caladeros de pesca y podríamos hablar de la destrucción de los fondos marinos por la pesca de arrastre, de las matanzas indiscriminadas de las redes de deriva y de la contaminación marina. Los expertos están de acuerdo en que la explosión demográfica de los países más atrasados, debida a la ignorancia, los prejuicios religiosos y las actitudes machistas, es la raíz principal de la abyecta pobreza que padecen sus gentes. Pero también en este caso se los deja hacer, por indiferencia, por demagogia y por el irracional principio de no inmiscuirse en los asuntos internos de otros países, mientras una parte considerable de la población se hunde en la miseria. Y aunque no lo tratemos para no alargarnos, no podemos dejar de mencionar el grave problema global del cambio climático.

Cuanto más racional e informada sea la gente, tanto más tenderán a coincidir las soluciones democráticas y las tecnocráticas. Pero muchos de los problemas globales actuales exigen soluciones tecnocráticas drásticas y urgentes, si es que queremos salvaguardar los intereses humanos más elementales.

Metafines

Mis fines son las ideas o proposiciones que quiero (de un modo consciente y explícito) que se realicen. Una idea realizada, una proposición verdadera, es un hecho. *Tengo el fin de que p* si consciente

y explícitamente deseo que *p*. Un fin es siempre un deseo articulado, una idea. Alcanzo el fin cuando la idea en que ese fin consiste se realiza, cuando se convierte en un hecho.

Muchos de nuestros fines son concretos, puntuales y a corto plazo: se refieren a acciones que quiero realizar (bajar a comprar el pan, dar un paseo después de comer), a pasiones que quiero experienciar (sentir vértigo en la montaña rusa, tomar el sol), a eventos que deseo que ocurran (que se cure mi hermano, que gane mi equipo) o a estados que deseo que se den (que mañana haga buen tiempo).

Algunos de nuestros fines no son a corto plazo, sino que se refieren a estados alejados en el tiempo. Aunque todavía es joven, *x* se preocupa ya por su vejez, que desea tranquila y segura. El tener una vejez tranquila y segura es un fin a largo plazo de *x*. Aunque su hijo acaba de nacer, *z* se preocupa ya del futuro del niño; entre los fines a largo plazo de *z* se encuentra ya el crecimiento saludable del hijo y su posterior éxito estudiantil y profesional.

Otros fines nuestros no se refieren en especial a un momento determinado (próximo o remoto) de nuestra vida, sino que abarcan nuestra vida entera. Profundamente apegado a su terruño, en el que ha echado raíces como una planta, *x* desea vivir el resto de su vida en esa tierra y espera no verse nunca obligado a abandonarla. El permanecer en esa tierra es un fin de *x* que se refiere a todo el tiempo de su vida y no solo a un período de ella.

Un tipo aún más abstracto de fines es aquel que consiste en la maximización o minimización de un determinado parámetro. Algunos fines últimos se articulan de este modo. Por ejemplo, *x* puede articular sus fines últimos interesados de supervivencia, salud, dinero y ausencia de dolor como parámetros a maximizar o minimizar. Maximizar la duración de su vida, su salud y el dinero que gane, y minimizar el dolor que sufra, pueden ser algunos de los fines últimos de *x*.

Otro tipo de fines relacionado con el anterior está constituido por las restricciones. Con frecuencia perseguimos como fin la maximización de un determinado parámetro, pero subordinada a la

no transgresión de determinados límites, que actúan como restricciones del parámetro. Así, *x* desea ganar la mayor cantidad posible de dinero, siempre que esto no le obligue a trabajar más de ocho horas diarias (restricción temporal) o a robar (restricción moral). El no robar y el no trabajar más de ocho horas diarias son fines de *x* que actúan como restricciones de otros fines.

Algunos de nuestros fines son *metafines,* es decir, fines generales que de algún modo regulan, ordenan, estructuran y restringen los fines concretos que en cada momento podamos perseguir. Así, si *x* tiene el fin de cumplir siempre a rajatabla con todas las leyes de su país, este fin de *x* es un metafín que implica múltiples fines concretos en cada caso. Otro metafín de menos alcance es el de cumplir siempre con las leyes de la circulación, que implica fines tales como el de detenerse ahora delante del semáforo rojo. Estos ejemplos de metafines son normas sociales interiorizadas. Con frecuencia hacemos nuestras determinadas normas legales o morales, interiorizándolas y asumiéndolas como metafines propios. Pero no todos mis metafines son normas legales o morales interiorizadas. Un metafín mío puede consistir en ir siempre vestido a la última moda, lo cual implicará en esta temporada el fin más concreto de calzar zapatos blancos.

Desde el punto de vista de la racionalidad son especialmente importantes algunos metafines lógicos, singularmente el de la coherencia. Si deseo que en cada momento el conjunto de los fines por mí perseguidos sea coherente, es decir, si quiero evitar el perseguir fines incompatibles entre sí o inconsistentes con mis creencias, entonces la coherencia es un metafín lógico que yo persigo, y que introduce orden y consistencia entre mis fines más concretos.

Plan de vida

Podemos ir dando tumbos por la vida, persiguiendo en cada instante los fines concretos del momento, sin pensar en más, dejando al albur azaroso de las circunstancias y los humores del instante la

determinación del rumbo cambiante de nuestra vida. Pero podemos también tener fines a largo plazo, fines últimos que abarquen la totalidad de nuestra vida, la orienten y le den sentido. Podemos adoptar metafines, fines que de alguna manera organizan, ordenan, restringen y jerarquizan los fines concretos que vayamos persiguiendo en cada momento.

Cuando en un contexto determinado hemos actuado de un modo consciente, encajando cada acto concreto en un designio más amplio que lo incluye, se dice que hemos actuado premeditadamente. Esta noción de premeditación podemos extenderla a la totalidad de nuestra vida. *Vivimos premeditadamente* cuando vivimos dándonos cuenta de lo que hacemos y sabiendo adónde vamos (o al menos, adónde queremos ir), cuando tenemos un conjunto conscientemente explicitado de fines últimos y metafines que ordenan, orientan y dirigen nuestros fines concretos, nuestras intenciones y nuestra acción. A ese conjunto de fines últimos y metafines, a ese designio vital, podemos llamarle nuestro *plan de vida.* Vivimos premeditadamente cuando tenemos un plan de vida.

Las cosas que hacemos sin darnos cuenta, sin premeditación, no constituyen acciones, sino que son meros sucesos o accidentes, cosas que pasan en el mundo, pero que no responden a la intención consciente de un agente. Una de las cosas que hacemos es vivir. Si vivimos al tuntún, si vivimos sin plan de vida, nuestra vida es algo que ocurre en el mundo, un accidente o suceso o proceso cualquiera, pero no es una acción y nosotros no somos sus agentes. Si vivimos sin plan de vida, la vida es algo que nos pasa, que nos ocurre, no es algo que nosotros activa e intencionalmente hagamos.

Nuestras acciones son las cosas que hacemos intencionalmente, premeditadamente, dándonos cuenta de ellas, interfiriéndonos activamente en el decurso del mundo.

Cuando disponemos de un plan de vida y vivimos conforme a él, nuestra vida es una acción. Mi vivir consciente es una acción, cuyo agente soy yo, cuyo tiempo es el de mi vida desde que conce-

bí el plan, cuya intención es mi plan de vida y cuyo resultado es la vida misma (en sentido biográfico).

La acción en que consiste la vida consciente conforme a un plan de vida constituye una actividad artística. Todo humán que vive premeditadamente es un artista.

Podemos distinguir dos tipos de actividad artística: la creación y la ejecución. La creación consiste en un inventar, imaginar, diseñar nuevas pautas, abrir nuevos caminos. La ejecución consiste en seguir la pauta o partitura creada por el creador con gracia y destreza. Por ejemplo, el compositor de una sonata es un creador, el pianista que la interpreta es un ejecutor. El autor de una obra de teatro es un creador, el artista que la representa es un ejecutor. El coreógrafo es un creador, el bailarín es un ejecutor. El inventor de una nueva receta culinaria es un creador, el cocinero que la cocina con maña y esmero es un ejecutor. El inventor de un chiste es un creador, el que lo cuenta con gracia es un ejecutor.

La elaboración del plan de vida es una creación artística. Uno se inventa a sí mismo en un acto de creación en el que diseña su propia vida (en sentido biográfico). El vivir conforme al plan de vida es una ejecución artística (con amplio margen para la improvisación, desde luego). Uno se interpreta a sí mismo, conforme a la partitura de su propio plan de vida.

Cada uno puede ser el creador y el artista intérprete de su propia vida. Como ocurre con toda actividad artística, los demás pueden contemplar y apreciar la vida de uno estéticamente —pueden hablar de una trayectoria ejemplar o de un desastre de vida— e incluso pueden tratar de imitar a uno, de «reproducirlo» en sus propias vidas. Algunos de los humanes que más influyen en los demás no consiguen esa influencia mediante los consejos, las exhortaciones o los discursos, sino «predicando con el ejemplo», viviendo vidas que ejercen un poderoso atractivo sobre los demás, que se sienten inducidos a imitarlas. Lo mismo que una canción se puede poner de moda y correr de boca en boca, así también un determinado plan de vida puede ponerse de moda y ser ampliamente imitado.

Racionalidad del plan de vida

El conjunto de los fines últimos (bajo esta expresión queremos aquí incluir también los fines a largo plazo y los metafines) del individuo x en el momento t constituyen el plan de vida de x en t. Naturalmente, el plan de vida puede ir cambiando con el tiempo. A veces, puede no existir, es decir, puede ser igual al conjunto vacío. Y en algunos momentos (momentos de crisis vital) puede cambiar por completo. Supongamos en lo que sigue que x es un humán que en el momento t dispone de un plan de vida.

El plan de vida de x en t es *coherente* si y solo si la unión del conjunto de las creencias de x en t con el conjunto de los fines últimos de x en t es consistente. Esto implica en especial que el conjunto de las creencias de x en t es consistente (es decir, que x no se contradice en sus creencias) y que el conjunto de los fines últimos de x en t es consistente (es decir, que los fines últimos de x son compatibles entre sí, o dicho de otra manera, que entre los fines últimos de x no se encuentran dos fines p y q que se excluyan mutuamente).

El perseguir fines incompatibles o contradictorios puede conferir un singular dramatismo a un personaje de novela o teatro. En la vida real podemos quedar impresionados por el íntimo desgarramiento de quien persigue fines incompatibles. Pero por dramáticos e impresionantes que puedan ser los planes de vida incoherentes, no son nunca racionales. La racionalidad de un plan de vida exige la coherencia como primera condición.

El plan de vida de x en t es *viable* si y solo si cada uno de los fines últimos de x en t es alcanzable. Esto no significa que x tenga la garantía de que vaya a alcanzar todos sus fines, ni siquiera que piense que es probable que los alcance. La viabilidad del plan de vida solo excluye los fines que son imposibles de alcanzar.

Desde la primera epopeya conocida, el poema mesopotámico de Gilgamesh, en el que el héroe busca la inmortalidad, la búsqueda de fines imposibles ocupa un lugar importante en la historia de la literatura. Precisamente por alusión a otro personaje literario, Don Quijote de la Mancha, con frecuencia se califica de quijotes-

cos a los planes de vida carentes de viabilidad. De un plan de vida inviable pueden decirse muchas cosas positivas —que es noble, admirable, idealista, lo que se quiera—, pero no que es racional. La viabilidad es la segunda condición de racionalidad de un plan de vida.

Aunque sea coherente y viable, un plan de vida que se limite a amontonar fines últimos, sin establecer principios jerárquicos que los ordenen y organicen, puede dar lugar a situaciones de conflicto práctico de angustiosa irresolución. El plan de vida de *x* en *t* está *bien estructurado* si y solo si incluye entre sus metafines principios jerárquicos que establecen prelaciones de unos fines sobre otros y de unas restricciones sobre otras (y en especial, un principio de preferencia dentro de la misma línea y un principio de justicia entre las edades), de tal modo que, en las situaciones en que nos veamos forzados a elegir entre varios fines, sepamos a cuál dar preferencia. Como tercera condición de racionalidad exigiremos que el plan de vida esté bien estructurado.

El principio de *preferencia dentro de la misma línea* dice que los fines posteriores (posteriores en el orden teleológico, no en el temporal) tienen preferencia sobre los anteriores de su misma línea teleológica: si queremos una primera cosa en función de otra segunda, resulta racional preferir la segunda a la primera, como ya Aristóteles recalcaba.

El principio de *justicia entre las edades* dice que *x* en *t* tiene en cuenta no solo sus intereses en *t*, sino también sus intereses en sus demás edades presentes y futuras; por tanto, no sacrifica su juventud en aras de su vejez, ni se olvida en su juventud de los intereses de su madurez y senectud. La racionalidad es una estrategia para la maximización de nuestra propia felicidad. Puesto que la felicidad no es exclusiva de ninguna edad, sino que se alcanza —en la medida en que se alcance— a lo largo de toda la vida, sería irracional renunciar a la felicidad posible en cada una de las edades por las que atravesamos.

El plan de vida de *x* en *t* es *interesado* si y solo si *x* incluye entre sus fines últimos la satisfacción de sus diversos intereses. Esto no

implica que todos los fines de *x* en *t* hayan de ser interesados, ni mucho menos. *x* puede tener todos los fines desinteresados que quiera; mientras tenga también sus intereses entre sus fines, su plan de vida será interesado.

El plan de vida del héroe o del mártir o del santo no es interesado. Se trata de personajes que se olvidan de sus propios intereses, en aras de sus ideales. Su plan de vida puede resultar admirable, incluso sublime, digno de que les erijamos un monumento. Pero puesto que ese plan de vida olvida su propio bienestar, no resulta el más adecuado para maximizar su felicidad y, por tanto, no es racional. En el sentido que aquí damos a esta palabra, resulta irracional despreocuparse de la propia supervivencia, de la propia salud, de la propia libertad o del propio dolor. La cuarta condición de racionalidad de un plan de vida es que sea interesado.

El plan de vida de *x* en *t* es *razonable* si y solo si *x* incluye entre sus metafines principios revisionistas, que le permiten redefinir y revisar continuamente su propio plan de vida en función de sus cambiantes circunstancias, informaciones, creencias, deseos e intereses.

Quien se empecina en sus propios fines pase lo que pase desperdicia oportunidades de maximizar su felicidad adaptándose a las nuevas circunstancias, sacando partido de los nuevos conocimientos y aprendiendo de sus experiencias recientes. Aunque a veces el empecinamiento práctico es alabado como firmeza de principios, de hecho se trata de una actitud irracional e incluso peligrosa, pues entre otras cosas excluye la solución racional y pacífica de los conflictos, basada en compromisos que exigen concesiones por ambas partes y, por tanto, revisiones de los respectivos sistemas de fines. No hay racionalidad sin pragmatismo. Y el fanatismo es la fuente más segura de irracionalidad. La quinta condición de racionalidad de un plan de vida es que sea razonable.

En una primera aproximación, podemos decir que un plan de vida es racional si y solo si es coherente, viable, bien estructurado, interesado y razonable. Pero esta definición exige demasiado, pues en la práctica es muy difícil o imposible saber con seguridad si el

conjunto de nuestros fines es coherente o viable o bien estructurado o interesado.

Es posible que a partir de nuestros fines y creencias sea posible inferir una contradicción, pero que esa inferencia sea extremadamente difícil y complicada y que su descubrimiento requiera un examen profundo y una gran capacidad de análisis y razonamiento lógico. En este caso, parece exagerado exigir que nuestro sistema de creencias y fines sea consistente. Más bien parece que bastaría con exigir una disposición por nuestra parte a rechazar cualquier contradicción de nuestro plan de vida, a revisar nuestro plan de vida cada vez que nos demos cuenta de una contradicción, a fin de eliminarla.

Lo mismo podemos decir de las otras condiciones. Así, por ejemplo, el que nuestro plan de vida sea interesado requiere que incluya todos nuestros intereses. Pero de hecho nunca acabamos de conocer todos nuestros intereses, siempre tenemos intereses de los que no somos conscientes. Tomada al pie de la letra la condición cuarta, ningún plan de vida sería interesado ni, por tanto, racional. Esto parece igualmente exagerado. Plausiblemente bastaría con exigir la disposición a incluir nuestros intereses en nuestro plan de vida, a medida que los fuésemos conociendo.

Un plan de vida coherente, viable, bien estructurado, interesado y razonable es un plan de vida *idealmente racional.* El plan de vida de *x* en *t* será racional si *x* tiene (en *t*) la disposición a aproximar lo más que pueda su propio plan de vida a lo que sería un plan idealmente racional. Esta idea es lo que trata de precisarse en la siguiente definición:

x dispone en t de un plan racional de vida si y solo si:

1) *x* tiene en *t* un plan de vida (un conjunto de fines últimos y metafines conscientemente explicitados).
2) En la medida en que *x* lo conoce, su plan de vida es coherente, viable, bien estructurado, interesado y razonable.
3) *x* está dispuesto a revisar su plan de vida cada vez que se dé cuenta de alguna inconsistencia, imposibilidad o ambigüe-

dad en el mismo, y a completarlo, cada vez que descubra algún nuevo interés.

Conducta racional

Decimos que alguien es consecuente con sus principios si su actuación concreta es compatible con esos principios. De alguien que carece de un plan de vida, de un sistema de fines y metafines que den un sentido a su vida y la orienten en una determinada dirección, no tiene sentido preguntarse si se comporta consecuentemente o no. El comportamiento consecuente es algo que solo puede afirmarse o negarse de quien dispone de un plan de vida.

x se comporta consecuentemente en t si y solo si los fines concretos inmediatos y las intenciones de *x* en *t* son compatibles con su plan de vida. Naturalmente el plan de vida no determina unívocamente cada uno de los actos; se limita a trazar unos límites fuera de los cuales la acción es incompatible con él. Pero esos límites pueden ser amplios.

Mi plan de vida puede (y en realidad debe) prever un amplio margen para la improvisación y la espontaneidad. En realidad, sería fatigoso e insatisfactorio el tener que estar siempre calculando lo que hacer, el no poder seguir con frecuencia nuestros impulsos espontáneos. Vivencias placenteras nos esperan en circunstancias imprevisibles, y sería irracional renunciar a ellas sin fuertes motivos, simplemente porque no están en el plan. Por ello, un plan racional de vida, que es razonable, prevé su constante revisión parcial en función también de esas inesperadas circunstancias y, por tanto, deja amplio margen a la espontaneidad. De todos modos, ese amplio margen no es absoluto. Mis fines últimos, mis restricciones, mis metafines lo limitan de alguna manera. Y si me comporto consecuentemente en un momento dado, he de atenerme en ese momento a esas limitaciones.

El concepto de conducta consecuente es más amplio que el de conducta racional. Puedo comportarme consecuentemente, puedo

vivir consecuentemente, aunque mi plan de vida no sea racional. El ermitaño cuyo plan de vida consistía en ayunar y rezar en el desierto se comportaba consecuentemente si se dedicaba a hacerlo, si actuaba en consecuencia con ese plan de vida, pero no se comportaba racionalmente, pues su plan de vida era irracional. Puedo vivir consecuentemente sin vivir racionalmente, pero mi conducta no puede ser racional si no es consecuente.

Si tenemos un plan de vida, vivimos premeditadamente. Si vivimos premeditadamente, podemos comportarnos consecuente o inconsecuentemente, según que actuemos de modo compatible con nuestro plan de vida o no. Si nos comportamos consecuentemente, ¿qué más hace falta para que nuestra conducta sea racional? Por lo pronto, evidentemente, que nuestro plan de vida sea racional. Pero eso no basta. Nuestra conducta consciente, nuestra acción, depende tanto de nuestras creencias como de nuestras intenciones. Podemos actuar irracionalmente, aun cuando nuestras intenciones sean compatibles con un plan de vida racional, simplemente porque nuestras creencias sean irracionales. Si en el hotel me niego a dormir en la habitación número 13, porque creo que el número 13 incrementará la probabilidad de que me ocurra una desgracia esa noche, actúo irracionalmente, no porque mi fin de minimizar el riesgo de que me ocurran desgracias sea irracional (al contrario, parece un fin muy racional), sino porque mi creencia de que el número 13 incrementa la probabilidad de que ocurran desgracias es irracional. La siguiente definición resume estos puntos.

x se comporta racionalmente en t si y solo si:

1) El sistema de creencias de *x* en *t* es racional.
2) *x* dispone en *t* de un plan de vida racional.
3) *x* se comporta consecuentemente en *t*.

La cláusula 1) de la definición establece que la racionalidad práctica presupone la teórica, que la creencia racional es un ingrediente indispensable de la praxis racional.

La conducta de x es racional durante un período de tiempo dado si y solo si x se comporta racionalmente durante los instantes de ese período en los que actúa.

Amor y respeto

El *amor* consiste en la asunción como propios de los intereses de otro. *Amamos a alguien* cuando incorporamos en nuestro plan de vida como fines nuestros los intereses suyos.

El tipo de amor más extendido es el amor de las madres y los padres por sus infantes. Con frecuencia los progenitores persiguen como fines propios la defensa y satisfacción de los intereses de sus hijos. Este amor está en gran parte programado en el genoma de nuestra especie (y en el de muchas otras). Esto es fácil de explicar evolutivamente, ya que los hijos amados tienen una mayor probabilidad de sobrevivir, por lo que los genes del amor paternal, que esos hijos portan, tienen la tendencia a extenderse en la población[3].

Uno puede amar a sus infantes, a sus padres, a su cónyuge, a sus hermanos, a sus amantes, a sus amigos, a sus maestros, a su perro y a la cigüeña que anida en la torre de su pueblo. Uno puede enamorarse y empezar a amar a alguien al que antes no amaba. Y los amores pueden apagarse y desaparecer. En cualquier caso, solo son posibles sujetos y objetos de amor los portadores de intereses. Por eso, podemos amar a animales en general y a humanes en especial, pero no a piedras, ni a muebles ni a patrias.

La racionalidad, tal como la hemos definido, solo implica necesariamente un amor: el amor a uno mismo, pues la asunción de los propios intereses entre los fines que uno persigue es una condición

[3] Lo de los «genes del amor» ha de entenderse *cum grano salis*. En realidad todavía no conocemos lo suficientemente bien el genoma como para determinar si tales genes o constelaciones de genes existen, y menos aún para identificarlos. De todos modos, algún componente genético tiene que haber en una pauta de conducta tan extendida entre mamíferos y aves.

necesaria de racionalidad. Para ser racional, nuestro plan de vida ha de ser interesado. Pero, de hecho, uno puede amar a otros humanes, además de a sí mismo, y puede incluir ese amor entre los metafines de su plan de vida. Ya hemos dicho que uno puede amar, y con frecuencia ama, por ejemplo, a sus infantes, a sus padres, a su pareja, a sus amigos y a su perro. El amor puede ser mayor o menor según que concedamos mayor o menor peso a los intereses del amado en nuestro sistema de fines.

Obviamente, el significado de 'amor' que aquí hemos dilucidado no es el único con el que se usa esta palabra. En otros contextos 'amor' significa atracción, relación sexual, coito, compasión, simpatía, afición, admiración y otras muchas cosas. En cualquier caso, y en todos sus sentidos, el amor es un poderoso instinto y una fuente de felicidad, por lo que sería inconcebible que la estrategia para maximizar la felicidad lo excluyese. Lo único que excluye la racionalidad es que el amor por el amado nos lleve a olvidarnos de nuestros propios intereses, sustituyéndolos completamente por los suyos. Este tipo de amor loco *(l'amour fou)* puede ser admirable desde otros puntos de vista, pero es incompatible con la racionalidad.

Muchos de nuestros fines concretos son acciones y, en especial, transacciones, es decir, acciones que afectan a los intereses de otro[4]. *El respeto* por otro consiste en *someter nuestras transacciones a la restricción de no herir sus intereses.* El amor incluye el respeto —no podemos amar a quien no respetamos—, pero va mucho más lejos en la consideración del otro. El respeto es negativo; el amor, positivo. Respetamos a nuestro vecino, si evitamos poner a todo volumen el televisor o el tocadiscos mientras él descansa. Lo amamos, si compramos los discos que le gustan y lo invitamos a oírlos, o si nos preocupamos de evitar que los demás hagan ruido mientras él descansa. Respetamos a alguien si no le robamos su dinero. Lo ama-

[4] La distinción entre acciones, en general, y transacciones —acciones que afectan a otros humanes distintos del agente— se encuentra en Charles Fried (1970), *An Anatomy of Values*, pp. 41 y ss.

mos, si le damos del nuestro. Solo amamos a unos pocos humanes —el amor es demasiado dispendioso de tiempo, energías y recursos—, pero podemos respetar a todo el mundo.

Instituciones

Antes de aprender a comer de un modo elegante, ya sabemos comer. Las reglas de urbanidad determinan que el cuchillo se coge con la mano derecha, que no se ponen los codos sobre la mesa mientras se come, que se mantiene la boca cerrada mientras se mastica, etc. Estas reglas de urbanidad tratan de regular de un modo determinado esa actividad que es el comer. Si no las seguimos al comer, quedaremos mal en determinados ambientes y nuestras maneras pueden provocar juicios desfavorables, pero de todos modos comeremos. Podemos comer, podemos incluso pegarnos la comilona del siglo, ignorando o despreciando las reglas de urbanidad. Las reglas de urbanidad no constituyen la acción de comer; solo tratan de regularla, son reglas regulativas.

Las reglas del ajedrez son de tipo distinto. No ocurre que ya sepamos jugar al ajedrez antes de conocer sus reglas. No podemos jugar al ajedrez si no es siguiendo las reglas del ajedrez. Una regla del ajedrez dice que la torre solo puede moverse a lo largo de una fila o columna del tablero. Otra dice que el alfil solo puede moverse en diagonal. Si muevo las piezas del ajedrez de otra manera, no ocurre que esté jugando al ajedrez mal o de un modo poco elegante; lo que ocurre es que no estoy jugando al ajedrez en absoluto. Puedo mover la torre en diagonal y ese movimiento puede formar parte de algún juego, pero no del ajedrez. Las reglas del ajedrez constituyen el juego del ajedrez, son reglas constitutivas.

Una *institución* es un conjunto de convenciones o reglas constitutivas que definen y determinan posiciones y relaciones en un entramado social determinado de un modo convencional. Las convenciones o reglas de una institución determinan también derechos y deberes, permisos y prohibiciones, premios y castigos.

Cualquier juego reglado (juego en el sentido de *game*, no de *play*) es una institución. El fútbol es una institución que define lo que es un equipo (con su entrenador, portero, defensas, delanteros...), un campo (con sus metas o porterías y el balón que se trata de introducir en ellas), un partido (jugado en dos tiempos entre dos equipos de once jugadores) y una serie de deberes (acatar las órdenes del árbitro), permisos (chutar el balón con el pie), prohibiciones (tocar el balón con la mano), castigos (*corner*, *penalti*) y premios (goles).

El matrimonio es una institución, un conjunto de convenciones o reglas constitutivas que establecen posiciones (marido y mujer), deberes, derechos, prohibiciones, cómo se obtiene (boda) y cómo se pierde (divorcio). La nacionalidad es una institución, un conjunto de convenciones que establecen posiciones (nacional y extranjero), derechos (ayuda consular, voto, pasaporte), deberes (impuestos, a veces servicio militar), cómo se adquiere (por nacimiento, matrimonio, permanencia) y cómo se pierde. El derecho procesal es una institución, un conjunto de convenciones o reglas constitutivas que definen posiciones (juez, fiscal, abogado defensor, acusado, testigo), derechos (el acusado tiene derecho a un abogado o a no declarar contra sí mismo), deberes (decir la verdad por parte de los testigos), premios y castigos (condenas).

Una lengua es un conjunto de convenciones o reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas, que determinan posiciones (el que habla: yo; a quien se habla: tú; de quien se habla: él), permisos (en castellano se puede decir «si tuviera dinero» o «si tuviese dinero») y prohibiciones (en castellano no se puede decir: «si tendré dinero»). Las instituciones son uno de los componentes principales de una cultura. Una moral es una institución. Un sistema legal, una ley o una legislación son instituciones. La propiedad, la familia, el gobierno, el parlamento, la escuela y la promesa son instituciones[5].

[5] Si quisiéramos hilar más fino, tendríamos que distinguir entre *estructuras institucionales* —conjuntos de reglas constitutivas que definen, por ejemplo, lo que es (un determinado tipo de) familia o escuela— e *instituciones concretas* —por ejemplo, una familia determinada o una escuela determinada. Cuando aquí hablamos de las instituciones, nos referimos casi siempre a las estructuras institucionales.

Las instituciones dan lugar a una serie de relaciones (convencionales) que solo existen en virtud de las convenciones que las constituyen, a diferencia de las relaciones naturales, que se dan o no se dan con independencia de las convenciones e instituciones de nuestra cultura. Uno es hombre o mujer, tiene catorce o noventa años y es rubio o moreno por naturaleza. Pero uno es mayor o menor de edad, nacional o extranjero, diputado o proscrito, soltero o casado en virtud de los sistemas de convenciones vigentes en nuestra cultura. Las relaciones de parentesco sanguíneo, como la relación de maternidad, son relaciones naturales. Las relaciones de parentesco «político» y el matrimonio son relaciones convencionales. Las relaciones de altura o de edad son naturales; las de autoridad, convencionales. La relación de conocimiento en que un humán está con una cosa («fulano conoce la catedral de Toledo») y la relación de autoría en que un escritor está con su obra («Gabriel García Márquez es el autor de *Cien años de soledad*») son relaciones naturales. La relación de propiedad en que uno está con sus pertenencias —esta bicicleta es mía— es una relación convencional. La relación que hay entre una preferencia y el humán que la ha proferido es una relación natural; la relación de la preferencia con la idea que expresa es convencional.

Las relaciones naturales forman parte de la naturaleza y no pueden ser variadas mediante decisiones nuestras. El que alguien sea o no madre de otro, o más viejo o alto que él, no es algo susceptible de ser variado por convención. Pero las instituciones forman parte de la cultura, son conjuntos de convenciones y pueden, por tanto, ser variadas mediante un nuevo acuerdo. Las instituciones no tienen por qué ser de una forma determinada, por ejemplo, como ahora lo son en nuestro país. Podemos imaginar o diseñar otras instituciones, otros conjuntos distintos de convenciones. En el fútbol no se puede tocar el balón con la mano. Pero, si queremos, podemos inventar un juego que sea en todo como el fútbol, excepto en que no esté prohibido tocar el balón con la mano. Ya no será fútbol, claro, será otro juego, pero quizá sea más divertido, o quizá no.

La creencia de que una institución tiene que ser necesariamente de una forma determinada (del pasado: creencia conservadora, o de un presunto futuro: creencia visionaria) es una forma de alienación, pues nos impide barajar todo el abanico de posibilidades de convención y —ejercitando la imaginación, el razonamiento y la experiencia— elegir en cada momento la que más contribuya a la consecución de nuestros fines y a la satisfacción de nuestros intereses. Por ello con frecuencia las doctrinas políticas, las morales deontológicas, los nacionalismos y otras creencias del mismo tipo constituyen formas de alienación y seudojustificación de instituciones.

Las relaciones de propiedad no son naturales, sino convencionales. Algo me pertenece a mí o es de mi propiedad o es mío porque así lo determinan ciertas convenciones sociales, plasmadas en una serie de leyes (como el código civil y mercantil), registros (como el registro de la propiedad) y usos. La propiedad es una institución que puede adoptar formas distintas, o, dicho de otra manera, hay una variedad de posibles instituciones de la propiedad. En general, se puede considerar que (una institución concreta de) la propiedad es una función que a cada bien y a cada momento (de un conjunto de bienes y un intervalo temporal determinados) asigna unívocamente un humán (su dueño) o un conjunto de humanes (sus copropietarios). Esta función puede adoptar muy diversas formas. La doctrina capitalista, marxista y otras favorecen a priori un determinado tipo de institución de la propiedad como el único moralmente aceptable, hacen un fin de él. Desde un punto de vista racional, la institución de la propiedad en cualquiera de sus formas es un medio o instrumento, cuyo rendimiento ha de ser evaluado empíricamente. Afortunadamente, en el último siglo y medio se han ensayado y puesto en práctica diversos tipos de organización económica y de institución de la propiedad, con lo que nuestros juicios y preferencias racionales deben tener en cuenta la experiencia acumulada y los resultados comparativos obtenidos.

Ninguna forma de propiedad es sagrada o superior a priori a las demás: ni la integral-comunista (propiedad pública de todos los

bienes), ni la socialista marxista (propiedad pública de los bienes de producción y privada de los de consumo), ni la social-demócrata (propiedad privada de los medios de producción y socialización de los servicios), ni la liberal capitalista (propiedad privada de los bienes de producción en régimen de libre competencia), ni la monopolista (propiedad privada de los bienes de producción sin libre competencia). Por ejemplo, y en principio, el que la tierra cultivada pertenezca al Estado, o a cooperativas, o a particulares, no es en sí mismo bueno ni malo. Depende de los efectos que una u otra institución produzca en cuanto al bienestar de los campesinos, la productividad de la tierra y el abastecimiento del mercado. De hecho, la propiedad pública o colectiva de la tierra ha sido un rotundo fracaso; en todos los sitios donde se ha ensayado (desde Rusia hasta Camboya) ha conducido a la ruina y la hambruna, por lo que ya nadie la propone en serio.

Al enjuiciar instituciones alternativas de la propiedad hay que tener en cuenta dos factores que contribuyen al bienestar general: el factor de igualdad, seguridad y justicia distributiva (que suele ser subrayado por los socialistas) y el factor de productividad, eficiencia y maximización del *output* total (que suele ser subrayado por los liberales y los economistas). Sería imprudente ignorar, en nombre de prejuicios doctrinarios, alguno de los dos factores. Un sistema demasiado igualitario conduce al descenso de la productividad y, por tanto, a una disminución del bienestar. Aunque se reparta mejor, al haber menos que repartir, cada uno toca a menos. Un sistema demasiado desigual, por otro lado, conduce también a que se echen a perder las ventajas de una mayor productividad. La optimización de la productividad se ve favorecida por la desigualdad de las remuneraciones, pero solo cuando esta actúa como incentivo, es decir, cuando remunera o premia el trabajo, la iniciativa, la inventiva, el éxito, el riesgo y el ahorro. Hay desigualdades que no cumplen ninguna de esas funciones. De todos modos, aquí no se trata de diseñar (y menos aún de defender) ningún tipo concreto de institución de la propiedad, sino solo de recordar que ninguna institución se escapa al escrutinio del análisis racional y la comprobación empírica.

Aceptación de instituciones

Nuestra vida sería agotadora y dificilísima si constantemente tuviéramos que estar pensando y decidiendo acerca de cada uno de nuestros actos inconscientes (una sístole del músculo cardíaco o la aceleración del ritmo respiratorio al descender el nivel de oxígeno de la sangre). Afortunadamente no tenemos que pensar en ello. Nuestra herencia biológica basta para que «sepamos» lo que hacer en cada caso. Igualmente, nuestra vida sería abrumadoramente complicada si tuviéramos que reflexionar y decidir acerca de cada uno de nuestros actos conscientes. La cultura nos simplifica y facilita la vida, proporcionándonos pautas y moldes ya establecidos de acción, listos para ser usados en cualquier momento. Diversas instituciones culturales nos dicen cómo despedirnos, cómo comer, cómo vestirnos o cómo viajar. Nuestra capacidad lingüística congénita ha de ser complementada por la institución cultural de una lengua determinada para poder transmitir todo tipo de mensajes.

Una institución es un conjunto de convenciones o reglas constitutivas que determinan posiciones y relaciones de un modo convencional. Ahora bien, nosotros podemos aceptar esas convenciones o no aceptarlas, podemos jugar al «juego» por ellas definido o no jugar. Una parte importante del proceso de educación de los infantes consiste en su enculturación o socialización, es decir, en inducirlos a conocer y aceptar las convenciones de las principales instituciones de nuestro sistema sociocultural y a actuar en consecuencia. La educación es fundamental para la transmisión de la cultura y el mantenimiento de la sociedad. Pero al llegar a una cierta edad, podemos replantearnos la conveniencia de aceptar las instituciones conforme a las que estamos actuando, porque así nos han educado.

Aceptamos una institución si decidimos jugar al juego definido por sus reglas. Una vez aceptada, esta aceptación nos impone obligaciones. Si aceptamos hablar francés, esto nos impone obligaciones; si no las cumplimos, no hablamos francés. Si queremos jugar al ajedrez, tenemos que cumplir sus reglas; si no las cumplimos, no

jugamos al ajedrez. Si decidimos someternos a un arbitraje, hemos de cumplir la sentencia arbitral; si no lo hacemos, no nos sometemos al arbitraje. Si compramos algo, hemos de pagar su precio; si dejamos de pagar, no lo compramos.

Respecto a una institución puedo plantearme dos tipos completamente distintos de preguntas: (1) ¿debo hacer esto o lo otro, según esa institución?, (2) ¿acepto esa institución? La primera es la pregunta por las obligaciones que me impone una religión o una moral o una ley o un juego o una lengua. La segunda es la pregunta de si quiero abrazar esa religión o de si acepto esa moral o esa ley o de si quiero jugar a ese juego o hablar en esa lengua.

La racionalidad exige una puesta en cuestión consciente de las instituciones en las que participamos. Si, examinada la institución, creemos que corresponde a nuestros fines e intereses, dentro de las limitaciones que impone la realidad, la aceptaremos. Si del examen crítico se desprende que es contraria a nuestros intereses, la rechazaremos. Aceptar como normas interiorizadas de nuestra acción las reglas de una institución contraria a nuestros intereses no solo es irracional, sino que constituye una forma de alienación.

Alienación

El agente racional explora sus propios intereses y los asume como fines de su acción. El agente racional produce una impresión de cordura, de estar centrado, de hacer lo que le conviene, de sacar a la vida el jugo posible. Si el agente se comporta al revés, si voluntariamente actúa de un modo insensato y contrario a sus propios intereses, da la impresión de estar descentrado, de que actúa como desde fuera de sí mismo, de estar alienado.

La *alienación* es la situación del agente que voluntariamente persigue fines contrarios a sus propios intereses. De tal agente decimos que está alienado. El Diccionario de la Real Academia Española define 'alienado' como loco o demente. Y con frecuencia denominamos alienados a los internos de los manicomios. Ya en la-

tín, *alienare mentem alicuius* significaba volver loco a alguien, y *alienatio mentis* significaba enajenación mental, locura. Evidentemente, el loco es un alienado, pues con frecuencia persigue fines contrarios a sus propios intereses, y no porque alguien lo obligue, sino voluntaria y espontáneamente.

Desgraciadamente hay formas de alienación más frecuentes que la locura. Ya hemos citado la aceptación interiorizada de una institución que resulta claramente lesiva de los propios intereses como una forma de alienación. Un tipo frecuente de alienación lo constituyen las creencias religiosas, que inducen a los creyentes sinceros a abstenerse de placeres y a aceptar (o incluso buscar) dolores y sacrificios innecesarios y contraproducentes para sus propios intereses. Un tipo de alienación especialmente virulento y peligroso a comienzos del siglo XXI lo constituye el fanatismo islámico de los terroristas suicidas, que los conduce a la autoinmolación voluntaria en una explosión destinada a matar infieles inocentes a la mayor gloria de Alá. Realmente el terrorista suicida es el paradigma mismo de la irracionalidad y la alienación, actuando del modo más directo y frontal posible contra su interés más fundamental, el interés a la preservación de su propia vida.

Los únicos sujetos de intereses y (eventualmente) de deseos y fines somos los animales, y en especial los mamíferos de la especie humana. Amamos a otro si asumimos sus intereses como fines nuestros; puesto que solo los animales son portadores de intereses, solo los animales, y en especial los humanes, somos posibles objetos de amor. A veces se atribuyen (de un modo espurio) intereses, deseos y fines a entidades como la patria, la nación, el pueblo, la iglesia, el partido, la empresa o la familia, y se habla de ellos como si fueran portadores de intereses, deseos y fines, como si fueran animales metafísicos. Con frecuencia se piensa, por ejemplo, que el animal metafísico que es la patria tiene intereses suyos, como cualquier animal.

Un tipo de alienación consiste en la renuncia a los propios intereses «meramente» individuales en aras de los presuntos y supuestamente gloriosos intereses de algún seudoanimal metafísico. La

patria o nación tendría un interés en la homogeneidad racial, lingüística o religiosa de la población que habita su territorio. En nombre de este presunto interés del animal metafísico, los Reyes Católicos expulsaron a los judíos de España en 1492 y Adolf Hitler casi los exterminó en Europa en 1940-1945; el gobierno de los «Jóvenes turcos» llevó a cabo el genocidio de los armenios en Turquía, Idi Amín expulsó a los asiáticos de Uganda y Saddam Hussein organizó matanzas de kurdos en Iraq. La patria tendría asimismo interés en extender sus fronteras. Stalin, como buen patriota, aprovechó el final de la Segunda Guerra Mundial para extender las fronteras de su país (que ya era el más grande del mundo) a expensas de otros países menos extensos y más densamente poblados. Al menos se considera que la patria tiene interés en defender sus fronteras. Los ejércitos son precisamente una especie de guardaespaldas de esos animales metafísicos que son las naciones.

Los nacionalistas piensan que los intereses de los animales concretos que somos los humanes individuales son menos importantes o nobles —son más bajos, mezquinos y egoístas— que los intereses del animal metafísico que es la nación. Por ello, los intereses de los animales concretos —de los humanes— que componen la población han de ser sacrificados en aras de los intereses del animal metafísico, cada vez que este así lo requiera. A la hora de organizar la enseñanza, los nacionalistas no se preguntan en qué lengua le conviene al niño ser educado o en qué lengua desean sus padres que se le eduque; lo que se preguntan es en qué lengua le conviene a la nación que se eduque a los niños. El ciudadano siempre ha de sacrificarse en aras de la nación, pagando por los bienes un precio superior al del mercado mundial, haciendo el servicio militar o incluso muriendo para extender o defender las fronteras nacionales. Es curioso que la policía —la institución encargada de defender a los animales concretos que somos los humanes y de evitar que seamos asesinados, robados o violados— tenga menos prestigio y recursos que el ejército —la institución que monta la guardia del animal metafísico, la patria.

La alienación nacionalista impide en nuestros días toda solución racional de los problemas globales y lesiona gravemente los intereses

de la mayoría de los humanes. Las más absurdas y arbitrarias fronteras se consideran sagradas y con frecuencia dentro de ellas se oprime implacablemente a la población, amparándose en el principio de la soberanía nacional y de la no injerencia en los asuntos de otros países. Ciertos fanáticos pretenden establecer nuevas fronteras, para satisfacción de sus presuntas patrias irredentas. Lo que necesitamos no es defender, ni atacar, ni mover las fronteras, sino, sencillamente, abolir las fronteras. La falta de libre circulación de bienes, servicios y personas, las aduanas y restricciones fronterizas, crean enormes y costosas distorsiones en el sistema económico mundial. Gran parte del currículo escolar de muchos países está dedicado a imbuir de prejuicios nacionalistas las tiernas mentes de los infantes. Incluso el movimiento marxista, que había nacido como un internacionalismo, acabó degenerando y parcelándose en nacionalismos estrechos y cerrados allí donde llegó al poder.

Bienestar y felicidad

Cada especie animal tiene su tipo de bienestar, lo que Aristóteles llamaba su bien. Este bienestar depende de condiciones objetivas (sus intereses) que determinan su supervivencia, su salud, su ausencia de dolor y el despliegue de sus capacidades y actividades características. El bienestar del humán estriba también en la satisfacción de una serie de intereses característicos: supervivencia, seguridad, salud, libertad, dinero, tranquilidad, compañía, conversación, amistad, amor, sexo, información, contemplación intelectual, contacto con la naturaleza, actividad artística, ausencia de dolor, de miedo, de ansiedad y de depresión. En definitiva, el bienestar es aquello que todos —en la medida en que no estemos alienados— deseamos, la base común de la buena vida que todos perseguimos, con independencia de los fines más originales o personales que cada uno de nosotros también tenga.

El placer es una sensación especialmente agradable y normalmente de corta duración que acompaña a determinadas vivencias y

experiencias. Cuando el placer es intenso, llena completamente nuestra conciencia, y, mientras dura, nos produce una gran satisfacción. Las vivencias que producen placer varían según los individuos. Lo que al uno le produce placer al otro le repugna. Y no todos experimentan los placeres con la misma intensidad.

¿Qué relación hay entre bienestar y placer? El bienestar es más universal y objetivo, el placer es más idiosincrásico y subjetivo. En definitiva, el bienestar es una situación en la que se dan una compleja serie de condiciones objetivas físicas y sociales; el placer consiste en la excitación electroquímica de determinadas zonas del cerebro. El bienestar es un estado permanente o al menos de larga duración; el placer es una experiencia momentánea. El bienestar incluye esencialmente la posibilidad real de buscar y encontrar placer, pero no el placer mismo. Podemos vivir bien, podemos vivir en bienestar, sin experimentar placeres. A la inversa, podemos experimentar placeres muy intensos, aun viviendo en la miseria, aun viviendo mal. El placer es la sal de la vida. El bienestar es el plato de resistencia. El bienestar sin placer es bienestar soso e insípido, pero bienestar al fin y al cabo. Y el placer sin bienestar no alimenta, pero encandila.

El campo del placer es un asunto privado de los individuos. El bienestar, por el contrario, es el tema y el fin central de toda política racional. Los factores del bienestar son objetivos, en gran parte sociales e iguales o similares para todos. La finalidad de la acción política (colectiva) no es el engorde y la gloria de algún animal metafísico, como la patria, ni la realización sobre la Tierra de los ideales o profecías de alguna doctrina, ni el cumplimiento de abstractos principios morales o jurídicos. La finalidad de la acción política racional es conseguir el máximo de bienestar para todos los afectados. Este es el rasero por el que el agente racional sopesa y juzga todos los programas, instituciones y sistemas políticos y económicos.

Podemos disfrutar de bienestar y de placeres. Esto garantiza que no somos desgraciados; pero no garantiza en modo alguno que seamos felices. Podemos nadar en la abundancia, estar sanos, gozar

de placeres hasta la saciedad y, sin embargo, sentir un vacío y una sequedad interiores, una sensación de hastío y de desgana, constatar que nuestra vida carece de sentido, que no hemos sabido encauzarla.

Nuestros fines se dividen en dos clases: los interesados y los desinteresados. El bienestar consiste en la satisfacción de nuestros fines interesados. Pero el bienestar puede ir acompañado de la ausencia de fines desinteresados o de su frustración. En ese caso vivimos bien, pero no somos felices. Un padre o una madre no son felices si sus infantes son desgraciados, aunque ellos vivan bien, pues han incluido el bienestar de sus infantes entre sus propios fines (desinteresados). Un amante de la naturaleza no es feliz si los bosques que lo rodean son talados o degradados, si los animales silvestres que él ama son cazados o exterminados, aunque mantenga un adecuado nivel de bienestar, pues ha incluido la salvación de esas parcelas de naturaleza entre sus propios fines (desinteresados). El grado en que un investigador o un artista consigan la felicidad depende a veces de que logren o no descubrir o crear lo que pretenden, aun en el caso de que ello no afecte para nada a su bienestar.

Si bien puede haber bienestar sin felicidad, no puede haber felicidad sin bienestar. Como ya señalaba Aristóteles, los que dicen que el humán bueno puede ser feliz incluso padeciendo tortura o infortunio no saben lo que dicen[6]. El concepto (de origen religioso) de una felicidad ajena al bienestar juega un papel ideológico, en la acepción peyorativa marxiana de esa palabra, como consuelo ilusorio por la desgraciada situación real y como alienación que impide tomar conciencia de esa situación y superarla.

Si estamos enfermos, no somos felices. Si tenemos frío o hambre crónicas, no somos felices. Atemorizados o perseguidos, no somos felices. Si vivimos en continuo agobio, zozobra o depresión, no somos felices. Si permanecemos alejados de la naturaleza, del arte y del placer, no somos felices. Si vivimos mal, no somos felices. Podemos alegrarnos de que les vaya bien a los humanes que

[6] Aristóteles, *Ethikà Nikomákheia,* libro VII, 13.

amamos, de que se acabe con el exterminio de los cachalotes, de probar un nuevo teorema. Si a pesar de ello nos va mal y nos vemos presos, pobres y enfermos, no somos felices. En resumen, sin bienestar no somos felices.

De todos modos, el bienestar no basta para que seamos felices, aunque lo sazonemos de placeres. ¿Qué más hace falta? Hace falta dar un sentido a nuestra vida, marcarle fines (en parte desinteresados) y tener éxito en su consecución. Somos felices si vivimos bien y además nuestra vida está orientada hacia fines y vemos que poco a poco los vamos consiguiendo. La felicidad es igual a bienestar + consecución de nuestros fines últimos. Como ya sabía Aristóteles[7], la felicidad consiste en vivir bien y actuar con sentido y éxito. Como ya hemos señalado, actualmente se tiende a distinguir dos componentes principales en la felicidad: un componente hedonista, de placer y bienestar, y un componente de satisfacción íntima por la consecución de nuestras metas más importantes. El estudiante que no logra acabar los estudios que se había propuesto cursar no es feliz, aunque viva confortablemente. Y los placeres no apagan la frustración que nos produce el fracasar en nuestro empeño más importante.

Vivir en bienestar, gozar de los placeres terrenales, dar un sentido a nuestra vida marcándole metas capaces de hacernos vibrar y de tensar nuestras energías, esforzarnos en su consecución y observar que vamos teniendo éxito en la empresa: he ahí la felicidad. En la medida en que lo hayamos logrado, habremos sido felices. La felicidad es lo mejor a que el humán puede aspirar, y todos oscuramente aspiramos a ella. Si somos racionales, tratamos de conseguirla de un modo consciente y eficaz. La racionalidad es el método para maximizar nuestra consecución de la felicidad.

La felicidad que alcancemos no depende solo de lo racionales que seamos, de nuestro mérito, nuestra inteligencia o nuestra acción. En gran parte depende también de la suerte que tengamos, del destino. Según que seamos más o menos guapos o feos, fuertes

[7] Aristóteles, *Ethikà Nikomákheia,* libro I, 4 y 18.

o débiles, equilibrados o depresivos, de familia o país rico o pobre, la consecución de la felicidad será más o menos fácil para nosotros. Además, el día menos pensado un accidente imprevisible siega la vida de nuestros allegados y nos sume en la soledad, o nos deja ciegos o tullidos, menguando cruelmente nuestras posibilidades de felicidad.

Es absurdo negar el destino o rasgarse las vestiduras ante sus golpes ciegos. Al destino y a la muerte solo cabe mirarlos cara a cara y aceptarlos, como aceptamos la presencia de las montañas y el carecer de plumas. Pero el destino no solo golpea. También ofrece a veces oportunidades inesperadas de bienestar, placer o deleitosa contemplación. Si las dejamos pasar, nuestra felicidad saldrá disminuida. Por eso el agente racional está siempre alerta y despierto, dispuesto a echar mano con energía y decisión de las oportunidades que el destino le depare. Entre la muerte y el destino nos queda siempre un cierto margen de maniobra y libertad. Sobre ese estrecho margen construimos el frágil edificio de nuestra felicidad posible.

Entre la algarabía de los brujos, los agitadores y los mercaderes, que pretenden hacernos olvidar nuestros propios intereses y embarcarnos en batallas que no son las nuestras, y el majestuoso caos de un universo indiferente, que constantemente nos recuerda la futilidad de nuestras metas, avanzamos. Avanzamos sin mirar atrás, siguiendo el rumbo que nosotros mismos nos hemos marcado, y a la espera de caer en la inevitable emboscada que la muerte nos ha tendido, escrutamos el camino y gozamos con fruición desengañada de los frutos que crecen a su vera. Y así hacemos del camino hacia la muerte una fiesta y una exploración.

CAPÍTULO 4

CONVENCIONES Y RACIONALIDAD

Naturaleza y convención

La reflexión filosófica y científica fue en sus orígenes una reflexión sobre la naturaleza *(phýsis),* una *physiología,* como la caracterizarían los pensadores posteriores. La naturaleza, la *phýsis,* abarca todos aquellos objetos (astros, vientos, lluvias, peces...) y aspectos del Universo que no dependen de nuestra voluntad o nuestro acuerdo, objetos y aspectos que nos es dado descubrir, pero sobre los que no tenemos nada que decidir o convenir, pues son lo que son de por sí y con independencia de nuestras convenciones. Los pensadores griegos de la segunda mitad del siglo –V se dieron cuenta de que nuestra vida no solo se ve afectada por la naturaleza, sino también por todas las convenciones *(nómoi)* de la sociedad en que vivimos. Las convenciones dependen de nuestra voluntad y nuestro acuerdo; carecen de existencia natural. La contraposición entre *phýsis* (naturaleza) y *nómos* (convención) se convirtió en el centro de todas las discusiones y en la

base de la primera ilustración que registra la historia de la filosofía occidental.

Las discusiones giraban en torno a la cuestión de qué aspectos de la vida social y cultural son lo que decimos que son por naturaleza *(phýsei)* y cuáles otros lo son por convención *(nómō)*. En estas discusiones algunos pensadores, como Platón, adoptaban una posición fuertemente anticonvencionalista, mientras que otros, como los llamados sofistas, tendían al convencionalismo.

Las propiedades de un objeto pueden ser naturales o convencionales. Una vaca sagrada es vaca por naturaleza y sagrada por convención. El calvo que nos preside es calvo por naturaleza y preside por convención. La palabra francesa /wi/, *oui*, es monosílaba por naturaleza, y significa 'sí' por convención. Córcega es una isla por naturaleza y es francesa por convención.

Las relaciones entre objetos pueden ser también tanto naturales como convencionales. El hijo está en una relación natural de parentesco con su madre y en una relación convencional de parentesco con su suegra. El territorio peninsular español está unido al portugués por naturaleza y separado por convención, mientras que está separado por naturaleza de las islas Canarias, a las que, sin embargo, está unido por convención.

En la realidad se dan también necesidades, posibilidades e imposibilidades tanto naturales como convencionales. Por naturaleza es imposible que una mujer tenga más de 800 hijos, pues en sus ovarios apenas llegan a madurar 400 óvulos en toda su vida, mientras que es posible que un hombre los tenga, pues cada día produce cien millones de espermatozoides. Por naturaleza es imposible ser a la vez urraca e hipopótamo, mientras que es posible ser simultáneamente mamífero e hipopótamo. Por convención no es posible tener a la vez la nacionalidad española y la francesa, aunque sí es posible tener simultáneamente la española y la chilena. Por convención es imposible casarse con más de una mujer en España, pero es posible hacerlo en la Arabia Saudí. Y entre las muchas necesidades a que uno está sometido se encuentran la necesidad natural de respirar mientras se vive y la necesidad convencional de

pagar los impuestos. Las leyes de la ciencia registran necesidades naturales, mientras que las leyes del Estado establecen necesidades convencionales. Las necesidades naturales son universales, mientras que las convencionales son de alcance local. En todas partes hay que respirar, pero solo en algunas es obligatorio votar en las elecciones, cerrar la tienda el domingo o hacer el servicio militar.

Una obligación es una necesidad convencional. Una permisión es una posibilidad convencional. Una prohibición es una imposibilidad convencional. Todas esas modalidades convencionales —las obligaciones, las permisiones y las prohibiciones— constituyen las normas. Una norma es una obligación o una permisión o una prohibición. Por tanto, toda norma es convencional.

Normas

Las normas nunca aparecen aisladas. Por lo pronto, toda norma implica ya otras normas. Así, la norma de que es obligatorio hacer algo implica la norma de que está permitido hacerlo. Y una norma puede también contradecir a otras normas. Así, la norma de que está permitido hacer algo contradice a la norma de que está prohibido hacerlo. Precisamente las relaciones de implicación y contradicción entre normas constituyen el tema de la lógica deóntica, que es una rama de la lógica modal: la lógica de las modalidades convencionales.

Las normas están siempre integradas en sistemas de normas llamados *códigos normativos*. Lo mínimo que se puede exigir de un código normativo es que sea coherente, es decir, que no implique normas que se contradigan entre sí. Pero la exigencia de coherencia no determina el contenido del código. Este contenido se articula en las normas que lo componen.

Las normas no son válidas o inválidas en sí mismas, sino solo respecto a un código normativo determinado. Según el código de la circulación inglés es obligatorio circular por la izquierda. Según el francés, es obligatorio circular por la derecha. La obligación o

prohibición de circular en un sentido o en otro depende del código de circulación al que nos refiramos. Consiguientemente, los enunciados que expresan normas, los enunciados normativos, tampoco son verdaderos o falsos en sí mismos, sino solo con referencia a un código normativo dado. Por eso las preguntas normativas carecen de sentido, a no ser que estén relativizadas o referidas a un código.

¿Está permitido tocar el balón con la mano? Depende. Respecto al código normativo del baloncesto, sí, pero en el fútbol, no. ¿Está permitido tocar el balón con el pie? Depende. En el fútbol está permitido, pero en el baloncesto está prohibido. Alguien podría preguntar: «Dejémonos de códigos relativos. En sí mismo, en el fondo, de verdad, ¿está prohibido o permitido tocar el balón con el pie (o con la mano)?, ¿tengo derecho a hacerlo o no?». La pregunta carece de sentido. Estará prohibido o permitido, según el juego al que estemos jugando. Las prohibiciones, permisiones y obligaciones son relativas al juego o código.

¿Está permitido inferir una proposición cualquiera *p* a partir de su doble negación, no no *p*? En la lógica clásica, sí; en la intuicionista, no. Pero, con independencia de lógicas particulares, en sí mismo, ¿está permitido o no? La pregunta carece de sentido. ¿Qué significa /wi/? En francés significa «sí»; en inglés, «nosotros». Pero en sí mismo, con independencia del francés, del inglés y de toda otra lengua, ¿qué significa /wi/? Evidentemente, la pregunta no tiene sentido.

¿Con cuántas mujeres me puedo casar, con cuántas mujeres tengo derecho a casarme, con cuántas mujeres me está permitido casarme? Con ninguna, según los austeros códigos normativos de los cátaros y anabaptistas. Con una o con ninguna, según los códigos matrimoniales de tradición cristiano-occidental. Obligatoriamente con una, según las normas dictadas por Octavianus Augustus en Roma a principios de nuestra era. Con tantas como pueda alimentar, hasta cuatro, según el código islámico. Con un número de mujeres proporcional al de mis vacas, según el código masai. Alguien podría preguntar: con independencia de esos y otros muchos códi-

gos históricos o imaginables, en sí mismo y desde un punto de vista absoluto, ¿con cuántas mujeres puede casarse un hombre? La pregunta carece de sentido.

La validez de una norma es siempre relativa a un cierto código, juego o institución. Hay que reconocer el relativismo insuperable de las normas. Y lo mismo ocurre con las propiedades y relaciones convencionales. La llegada a la pubertad es la adquisición de una propiedad natural, pero la llegada a la mayoría de edad consiste en la adquisición de una propiedad convencional. Por eso el Parlamento puede alterar por decreto la edad a la que los jóvenes alcanzan la mayoría de edad, pero no puede decidir con qué edad los infantes llegan a la pubertad. Un tratado o acuerdo entre dos Estados puede alterar la frontera política entre ambos, que es convencional, pero no la cordillera que separa dos cuencas, que es natural. Por eso tiene sentido preguntar por la pubertad o la costa con independencia de los códigos normativos, pero carece de sentido preguntar por las fronteras o la mayoría de edad sin referencia a ellos.

Algunos juegos o instituciones incluyen posiciones convencionales de autoridad, que permiten a quien las ocupa promulgar normas o dar órdenes. Las reglas del juego determinan quién, y cuándo, está en posición de autoridad: el árbitro en el fútbol, el policía de tráfico en la circulación, el juez en el derecho procesal, el presidente elegido en la democracia, el Papa en la Iglesia Católica, el padre en la familia patriarcal, el hermano mayor en ciertas formas de familia. Muchos juegos o instituciones incluyen también sanciones para los jugadores o miembros que infrinjan ciertas normas. El castigo o penalti del fútbol sanciona ciertas faltas contra las reglas del juego. Quien juegue al fútbol aceptará esas sanciones, pues forman parte de las reglas del juego. Los juegos de pelota mesoamericanos prehispánicos incluían entre las reglas del juego la muerte del jugador que cometía ciertas faltas o que perdía la partida (o que la ganaba, según algunos). Y las instituciones legales del Estado incluyen multas o penas pecuniarias, castigos de cárcel y a veces incluso la pena de muerte para quien infrinja sus normas.

De todos modos hay que distinguir claramente entre las sanciones internas al juego, que libremente acepta quien voluntariamente decide tomar parte en él, y la posible presión exterior (presión normativa) que se ejerce sobre la gente para obligarle a jugar a ese juego, quiera o no. Desde este segundo punto de vista podemos distinguir entre juegos o instituciones o códigos voluntarios y juegos o instituciones o códigos forzosos. Un club privado es una institución voluntaria. Si me hago socio del club, estoy obligado a pagar la cuota, y si no la pago, puedo recibir la sanción correspondiente (por ejemplo, el recargo o la expulsión). Pero nadie me obliga a hacerme socio del club. Si soy socio es porque quiero. El Estado, por el contrario, es una institución forzosa. Si soy súbdito del Estado, estoy obligado a pagar impuestos y, si no lo hago, puedo recibir la sanción correspondiente de multa o cárcel. Así como nadie me forzaba a ser socio del club, ahora soy súbdito del Estado porque me fuerzan a serlo. El Estado es un club forzoso y su aparato policial y judicial ejerce sobre mí una presión normativa violenta e inescapable. El juego del ping-pong es completamente voluntario. Juego si quiero, y si no, no juego. Nadie ejerce sobre mí una presión normativa al respecto. El juego automovilístico definido por el código español de la circulación es forzoso para todos los automovilistas que circulan por las carreteras españolas. No les es dado elegir entre este juego y el inglés, por ejemplo, ni inventar nuevas normas por su cuenta. Todos los automovilistas han de atenerse forzosamente al código de la circulación español, y la función de la policía de tráfico estriba en llevar a cabo la presión normativa pertinente.

También hay casos intermedios, corno los de los códigos morales, las tradiciones sociales, las modas o las normas de etiqueta y buenas maneras. Estos códigos no son forzosos, no son impuestos por un aparato represivo organizado. Pero tampoco son completamente voluntarios, pues quien no juegue a ellos acaba sometido a la marginación y la reprobación del resto de su comunidad. Una buena costumbre tradicional requiere que uno se lave con cierta frecuencia o que responda a los saludos que los demás le dirigen. Si

no me lavo nunca y voy hediendo por ahí y si además no devuelvo ningún saludo, la policía no me detendrá ni el juez me condenará, pero me será difícil encontrar trabajo o compañía, y la gente me criticará y hará el vacío a mi alrededor. La amenaza latente de esta reprobación y marginación social ejerce evidentemente una considerable presión normativa.

Justificación de un código

El sentido de un código o institución está constituido por su función, por la misión, fin o meta que le asignemos. Un código o institución es un instrumento convencional, pero al fin y al cabo un instrumento y, por tanto, instrumento para algo: su fin, misión o función. El examen crítico de un código o institución requiere la explicitación (la formulación explícita) previa tanto de las normas y posiciones que lo componen como del fin o misión que se pretende conseguir con él. Solo entonces es posible indagar si (y hasta qué punto) ese código o institución cumple la función asignada.

La naturaleza es como es y eso no requiere justificación, aunque sí explicación. Pero una institución o convención cualquiera, además de admitir una explicación histórica y social de cómo surgió, requiere también una justificación racional de por qué hemos de aceptarla, de por qué nos conviene jugar al juego por ella definido.

Una institución es susceptible de justificación relativa o instrumental, como instrumento eficaz para alcanzar la meta o cumplir la misión que le asignamos. Desde luego, esta justificación es relativa a dicha meta o misión y solo es válida o convincente para quienes persigan esa meta o asuman esa misión.

Frente a la *justificación relativa* (la única posible) de un código o una institución mediante un fin o una misión, a veces se ofrece una *seudojustificación absoluta* (independiente de todo fin) mediante un mito. Así, los masai justifican su derecho de propiedad sobre las vacas (institución convencional) mediante el mito de que Dios creó el ganado vacuno para los masai. Los monarcas absolu-

tos han justificado con frecuencia su absoluta soberanía mediante el mito de que su autoridad procede de Dios. El Estado nacional justifica con frecuencia ciertas instituciones homogeneizantes mediante el mito de una nación a la que sirve y que tendría lengua, religión e ideología propias. Platón propuso seudojustificar la estructura social de su república mediante el mito de que habría unos humanes hechos de oro, otros de bronce y otros de hierro. La pretensión de representar a una determinada clase se justifica a veces por el mito de que el partido o grupo en cuestión constituye su conciencia o vanguardia.

Con frecuencia ocurre que una institución surge en un momento dado para cumplir una determinada función, pero más tarde la función deja de ser necesaria, con lo que la institución pierde su sentido. Sin embargo, a veces la institución obsoleta sobrevive a esa pérdidad de sentido y se mantiene como un fósil normativo, por rutina o coerción. Es el caso del feudalismo, una institución social que tuvo un claro sentido en los siglos XI, XII y XIII. Su misión consistía en garantizar un mínimo de seguridad, que permitiera el desarrollo personal y económico, en una situación de extremo caos y violencia. Se definían posiciones convencionales de protectores armados —los señores feudales, que no trabajaban y se especializaban en las artes marciales— y de protegidos —los súbditos, que trabajaban para los primeros, a cambio de su protección. La institución funcionó admirablemente. En dos siglos y medio se duplicó la población, la producción creció a fuerte ritmo y se sentaron las bases de la cultura y la vida urbanas posteriores. Pero una vez superada aquella inicial situación de extremo peligro, la institución perdió su sentido. Piénsese en los señores feudales de la época moderna, incapaces de proteger a nadie y más bien necesitados ellos mismos de la protección de mercenarios. Pero la institución pervivió de una forma u otra hasta la Revolución Francesa, a finales del siglo XVIII.

La ortografía tradicional del inglés tenía el sentido de reflejar la lengua inglesa tal como se hablaba y pronunciaba en el siglo XV. Con el gran cambio vocálico del siglo XVI perdió gran parte de ese

sentido. Actualmente se sigue conservando como un fósil extravagante y carente de justificación, pero no de vigencia convencional. Una institución puede incluso cambiar de sentido. Ciertas prácticas folklóricas tuvieron un sentido religioso —de aplacar a los dioses— y luego han pasado a tener un sentido económico —de atraer a los turistas.

Racionalidad colectiva

En todo juego o institución pueden distinguirse dos tipos muy distintos de reglas: las reglas constitutivas, que constituyen o definen el juego o institución, y las reglas tácticas, que indican cómo sacar ventaja de la institución o cómo ganar en el juego. Si uno no sigue las reglas tácticas del juego, uno juega mal y frecuentemente pierde, pero, mientras respete las reglas constitutivas, uno está jugando al juego. Si uno no sigue las reglas constitutivas, uno no está jugando a ese juego.

El buen jugador de ajedrez conoce y aplica muchas más reglas tácticas que el novato y por eso le gana, pero ambos juegan al ajedrez. Si muevo la torre en diagonal y el caballo en línea recta, no es que juegue de forma pésima al ajedrez, sino que pura y simplemente no estoy jugando al ajedrez. El entrenador ofrece a sus jugadores reglas tácticas que les ayudan a ganar los partidos. Esas reglas son consejos sobre el mejor modo de aprovechar las reglas constitutivas del fútbol para ganar. El entrenador no trata de cambiar las reglas del fútbol, no trata de cambiar el juego. De lo que trata es de ganar los partidos, ateniéndose a las reglas del fútbol, jugando al juego por ellas definido. Igualmente el abogado trata de jugar al juego definido por el derecho procesal, sacando la máxima ventaja para su cliente, pero no trata de cambiar la legislación ni el procedimiento establecido.

Cada uno de nosotros se encuentra en una situación dada, rodeado de instituciones que uno no ha diseñado y con las que raras veces está en completo acuerdo. Aunque nuestro entorno normati-

vo e institucional no nos guste (y salvo en situaciones límite), suele ser contraproducente «romper la baraja», enfrentarse de golpe a las instituciones y quemar el pasaporte. En circunstancias normales, más bien conviene aprender a convivir con las instituciones, aprovecharse de ellas, ordeñarlas y sacarles el mayor jugo posible. Por eso a veces se presenta uno a un examen o concurso, aunque no esté de acuerdo con sus reglas, o paga sus impuestos, aunque a uno le parezcan excesivos.

La racionalidad individual da por sentadas las instituciones y convenciones vigentes y trata únicamente de abrirse camino a través de ellas, de espabilarse para sacar de ellas el mejor partido posible, o simplemente de sobrevivir con un poco de astucia. Con esto estamos en el horizonte de la astucia, de la prudencia, de la táctica, de la carrera, horizonte que sería irracional ignorar. De todos modos, con frecuencia vemos que los juegos a los que nos encontramos jugando no son los mejores ni los más divertidos, que nos convendría cambiar de juego o de institución. Haría falta inventar pautas inéditas y definir nuevas reglas constitutivas; no ya nuevas reglas tácticas, nuevas maneras de jugar al fútbol, sino nuevas reglas constitutivas, juegos nuevos. Pero esto exige establecer nuevas convenciones, y para ello necesito ponerme de acuerdo con los demás, pues las convenciones son algo intersubjetivo. Con esto se plantea el tema de la racionalidad colectiva, del que trataremos a continuación, aunque solo en su vertiente institucional.

El horizonte de la racionalidad individual puede ser trascendido (aunque sin perderlo de vista) para abrirnos a un horizonte más amplio, el horizonte de la racionalidad colectiva, en el que las instituciones y convenciones son puestas en cuestión y consideradas no como hechos brutos, sino como posibles objetos de cambio y transformación.

Las normas son las reglas constitutivas de los códigos. Ya hemos insistido en el relativismo irremediable de las normas. Solo respecto a un código dado, solo relativamente a un código normativo particular, es o deja de ser válida una norma. Ahora bien, las instituciones y códigos normativos no son uniformes ni permanentes.

Cambian con el tiempo y con las diversas culturas, como nos enseñan hasta la saciedad la etnología y la historia. De ahí que muchos sociólogos y antropólogos, empezando por Durkheim y Lévy Bruhl, hayan pretendido reducir la reflexión práctica sobre las normas a una ciencia de las costumbres *(science des mœurs)* meramente descriptiva. Pero este enfoque, aunque nos ayude a entender a otros grupos étnicos, no ofrece esperanza alguna de ayudarnos a resolver los problemas de la praxis.

Aunque las normas sean relativas a sus códigos, los códigos alternativos (históricos o imaginarios) son comparables entre sí en algunos de sus aspectos transversales. Por eso es posible compararlos y preferir racionalmente unos códigos a otros, unos juegos a otros, unas instituciones a otras. ¿Cómo comparar racionalmente, cómo elegir racionalmente entre varios? Solo hay una manera: explicitando los fines, metas o funciones perseguidos y considerando los diversos códigos alternativos como otros tantos instrumentos (mejores o peores, más o menos eficaces) para conseguirlos.

La racionalidad colectiva consiste en la adopción de una actitud y un método de análisis y crítica que nos permita el rediseño de las instituciones que nos afectan en función de nuestros fines e intereses. Este método puede resumirse en los siguientes pasos:

1) Constatar que las instituciones y códigos normativos son convencionales, que no están dados por la naturaleza, que está en nuestra mano cambiarlos, si es que queremos o nos conviene.
2) Explicitar los fines, funciones o misiones de la institución o código en cuestión.
3) Sopesar, criticar, comparar los códigos alternativos en función de su fin o función.
4) En su caso, diseñar códigos nuevos formalmente coherentes y materialmente adecuados a la misión asignada.
5) Llevar a la práctica el mantenimiento, la reforma o la sustitución de la institución o código o juego, según resulte del examen anterior.

El paso más importante desde el punto de vista teórico, el más delicado y el que con menos frecuencia suele darse —de ahí el marasmo de irracionalidad en el que con frecuencia queda empantanada la tarea— es el segundo: el explicitar los fines de la institución, práctica o código.

Si logramos ponernos de acuerdo en los fines que perseguimos con un código o institución, podemos proceder a su racionalización, a la solución racional (o tecnológica en sentido amplio) del problema. Si, por el contrario, el acuerdo sobre los fines o funciones no es posible, entonces no hay solución racional del problema, aunque puede haber otras soluciones, por ejemplo a puñetazos.

Afortunadamente, el acuerdo es con frecuencia posible, al menos si le echamos suficiente imaginación y análisis al tema como para pasar de los fines inmediatos (fácilmente discrepantes) a otros fines más lejanos e importantes. En definitiva, todos los humanes tenemos la misma naturaleza biológica y esta es la que en último término determina nuestros intereses básicos y gran parte de nuestros fines últimos. Rascando la costra de las diversas culturas, nos encontramos con las mismas necesidades.

La miopía de los fines, el obcecarse con los próximos y no ver los lejanos, la confusión de los medios con los fines últimos, así como la rutina, la alienación y la no asunción de los propios intereses, son otros tantos obstáculos que se oponen a la racionalización no solo de nuestras vidas particulares, sino también de las instituciones que nos afectan.

Hace falta esfuerzo intelectual e imaginación creadora para solucionar los acuciantes problemas de la praxis. Curiosamente, ese esfuerzo y esa imaginación ya se aplican a los problemas de ingeniería, pero no a los prácticos y políticos, que siguen sumidos en una espesa penumbra de tradiciones, tabúes, tópicos, confusiones y rutinas. Vivimos de las rentas de los pensadores políticos del siglo XIX, como se nota en la pervivencia de sus ideologías desfasadas y del sistema político mundial basado en los Estados nacionales so-

beranos, tan mal adaptada a las necesidades de nuestra época globalizada.

Cuando el agente actúa obligado o amenazado por otro, actúa involuntariamente, sin libertad. Cuando no puede hacer lo que quiere por estar encerrado o sometido a otro tipo de coacción, actúa sin libertad. Pero en la medida en que el agente puede hacer y hace lo que quiere, el agente actúa voluntariamente, libremente, es libre. La libertad consiste, pues, en la ausencia de obstáculos o coacciones impuestos por otros a la acción del agente.

Algunos filósofos plantean el «problema de la libertad» o «del libre albedrío» a otro nivel y en relación con el determinismo. Según ellos, el agente no sería libre, aunque hiciera lo que quisiera, si sus intenciones fueran el resultado de causas, influencias o factores determinantes; y nosotros solo seríamos libres si nuestra voluntad fuese un chorro estocástico de pura espontaneidad imprevisible e indeterminable. De hecho, con frecuencia, nuestra voluntad (nuestras intenciones, lo que queremos) surge más de la causalidad que de la casualidad, es el resultado de nuestra organización biológica, de nuestra herencia, de nuestra educación y de nuestro ambiente. Un animal enjaulado no es libre (en sentido local). Un animal suelto, no enjaulado, no cercado ni perseguido, es libre, porque va a donde quiere, aunque el que quiera ir a un sitio determinado no se deba al azar, sino a una serie de factores de su fisiología y de su ambiente. Si me estoy deshidratando, mis mecanismos fisiológicos producen en mi cerebro una sensación de sed, que determina que yo tenga ganas de beber agua y, por tanto, que quiera beber agua. Pero eso es lo que quiero, lo que yo libremente elijo, y espero que los demás respeten mi libertad y me permitan beberla. Einstein nunca entendió el galimatías del libre albedrío y en este contexto repetía la frase de Schopenhauer de que «el humán puede hacer lo que quiera, pero no puede querer lo que quiera»[1]. En su opinión, el «problema del libre albedrío» es un seudoproblema.

[1] Por ejemplo, véase Albert Einstein (1982), *Ideas and Opinions,* p. 8.

La racionalidad —tanto individual como colectiva— solo puede desplegarse a partir de un cierto margen de libertad, pero algún margen de libertad frecuentemente está dado y depende de nosotros si sabemos aprovecharlo.

La mera constatación de la variedad y transitoriedad de las instituciones y códigos normativos no nos ofrece esperanza ninguna de ayudarnos a resolver los problemas de la praxis. Tal esperanza nos la ofrece el método racional de análisis de los códigos alternativos en función de fines explicitados y del eventual rediseño de dichos códigos para optimizar su función.

La ilustración racional nos permite trascender el horizonte de la racionalidad individual y emprender la transformación del mundo convencional e institucional. Pero ¿vale la pena hacerlo? Sí, vale la pena, porque 1) así lograremos satisfacer mejor nuestros intereses individuales y 2) porque esta misma transformación tiene aspectos desinteresados que nos sobrepasan, pero que contribuyen a dar sentido a nuestra vida, a hacerla emocionalmente más satisfactoria y estéticamente más atractiva.

Alguien podría objetar que este programa de racionalización de las instituciones es ingenuo, utópico e inviable, que las convenciones y las instituciones están determinadas por la situación histórico-social y que nada podemos hacer por evitar que sigan su curso. Eso en gran parte es verdad. Muchos cambios o ausencias de cambios en las convenciones son el resultado de fuerzas sociales ciegas, comparables a los procesos de la geología, meros frutos del azar y la necesidad. Pero el determinismo no es absoluto (ni siquiera en la física, mucho menos en la historia). Por todas partes se abren resquicios de indeterminación y de libertad posible, agujeros abiertos a la iniciativa y la invención, oportunidades para la aplicación del método racional. De nosotros depende si sabemos ver y utilizar dichos resquicios como puntos de apoyo para, con la palanca de la racionalidad, transformar el mundo de las instituciones conforme a nuestros fines e intereses. Solo así lograremos ser actores, y no solo juguetes, del acontecer histórico.

Diálogo con Zamora Bonilla

En un artículo reciente en forma de diálogo, Jesús Zamora Bonilla pone en boca del personaje que me representa la opinión de que «el concepto de racionalidad nos indica el límite ideal al que el concepto de inteligencia se refiere». Yo no diría eso. La palabra 'inteligencia' se refiere normalmente a una capacidad biológica y básicamente congénita del individuo, su capacidad genérica de solucionar problemas, que es lo que miden los tests de inteligencia. Como podemos distinguir diversos tipos de problemas, también podemos distinguir tipos distintos de inteligencia. Hay una inteligencia visual, otra verbal, otra lógica, otra emocional, etc. Nuestra inteligencia es un don genético, plasmado en un cerebro eficiente, es una capacidad heredada, con la que se pueden hacer o dejar de hacer muchas cosas diferentes. La racionalidad no depende tanto de la inteligencia que tengamos como del uso que hagamos de la inteligencia que tenemos. La racionalidad es una estrategia de optimización, una familia de métodos, directrices y constreñimientos para organizar nuestra conducta de manera óptima (desde el punto de vista de alcanzar nuestras metas y satisfacer nuestros intereses). Obviamente, no todos los inteligentes se comportan racionalmente. Todos conocemos a personas inteligentes que fuman. El uso óptimo de nuestras capacidades cognitivas requiere cierta voluntariedad, que no siempre se da. Uno puede ser muy inteligente y capaz de resolver problemas en general, pero sin embargo no decidirse a aplicar esa inteligencia suya a la solución de sus propios problemas.

Desde luego, rechazo completamente la tesis de mi imaginario[2] contrincante Hermógenes de que la racionalidad consiste en la obediencia a las convenciones sociales. Mi desacuerdo continúa cuando sostiene que las preferencias son cuestión de convenciones sociales, pues «no hay algo así como las verdaderas preferencias profundas del individuo». Claro que las hay. El ser homosexual,

[2] Imaginado por Zamora Bonilla como personaje de su diálogo, en prensa en México.

por ejemplo, es una preferencia profunda del individuo, basada en su constitución biológica y que no tiene nada que ver con las convenciones sociales. En mi opinión, la racionalidad es incompatible con obedecer siempre las convenciones sociales y más bien exige romper frecuentemente con ellas. El actuar siguiendo las normas y convenciones del país, de la tribu o del grupo no solo no implica actuar racionalmente, sino que en muchos casos lo impide.

Las normas de la comunidad con frecuencia van en dirección contraria a los fines e intereses del individuo, en cuyo caso lo racional para el individuo es saltárselas o transgredirlas, al menos si ello no implica pagar un precio excesivo. Con frecuencia los homosexuales han vivido en sociedades que condenaban rotundamente la homosexualidad. Seguir las normas y convenciones vigentes equivalía a renunciar a satisfacer sus impulsos y aspiraciones. Si la homosexualidad está mal vista socialmente e incluso proscrita, el homosexual racional tratará de satisfacer su inclinación a pesar de ello, aunque sin correr riesgos innecesarios. Y lo mismo ocurre con la racionalidad de las creencias. La autoridades religiosas y políticas e incluso a veces las propias familias tratan de mantener el sistema tradicional de creencias, pero ello no impide a muchos ciudadanos de espíritu crítico abandonarlas y adoptar otras ideas nuevas y más compatibles con la racionalidad científica. Lejos de identificarse con las convenciones de la comunidad, la racionalidad las pone en cuestión, las corroe y acaba disolviéndolas. Es el proceso que acabó con el cristianismo y el absolutismo en Europa y que luego se ha extendido por todo el mundo. Por eso los fundamentalistas islámicos odian tanto la racionalidad, porque ven en ella (con razón) un peligro inminente para la pervivencia de las ideas, convenciones y valores del Islam.

En una cosa estoy de acuerdo con el Hermógenes zamorano: en que no hay en nuestro cerebro un auriga autónomo, que decida por nosotros desde su puesto de mando central. Por todo lo que sabemos, no es así como funciona el cerebro. Nuestro cerebro, como tantas otras cosas en nuestro organismo, es un caso de organización sin organizador, de procesos distintos y aun opuestos, que

sin embargo al final se consolidan en decisiones y acciones coherentes. La teoría de la racionalidad no es una teoría descriptiva sobre cómo funciona de hecho nuestro cerebro, sino una teoría normativa sobre cómo actuar de tal manera que maximicemos la obtención de nuestros fines y la satisfacción de nuestros intereses.

En general, el modelo de la racionalidad como obediencia a las convenciones de la sociedad presupone el mito de que la sociedad tiene convenciones uniformes, que los individuos meramente reflejan en sus creencias. Las culturas cerradas en las que las convenciones se imponen por sí mismas a todos los individuos constituyen hoy en día un cuento de hadas que solo tiene existencia en las mentes de ciertos ideólogos sociologistas. Lo que nos hace falta es menos ideología posmoderna y más ciencia sociológica, más atención a los hechos sociales reales. Estas cuestiones no se zanjan solo con conversaciones, diálogos, deconstrucciones y contraposiciones de textos y discursos. En algún momento hay que sacar la cabeza, abrir los ojos y mirar de frente a la realidad.

CAPÍTULO 5

COMPENDIO DE LA TEORÍA DE LA RACIONALIDAD

Sentidos de 'racionalidad'

La palabra 'racionalidad' se emplea en al menos cinco sentidos distintos:

1. Racionalidad como capacidad lingüística. En este sentido —el más débil— un ser racional es un ser capaz de comunicarse mediante el lenguaje. Aristóteles había caracterizado al humán como el animal que tiene lenguaje *(lógon ékhon),* expresión que luego fue (mal) traducida como «animal racional».
2. Racionalidad como razonabilidad. En este sentido alguien es racional si aduce (o está dispuesto a dar) razones para decir o hacer lo que dice o hace. Y toda persona razonable y bien educada es racional.
3. Racionalidad como ética. Kant identificó la racionalidad práctica con la ética. En este sentido es racional quien res-

peta a los demás y los trata como fines, no solo como medios.

4. Racionalidad como racionalismo, como confianza ilimitada en la razón, o la intuición o la evidencia. Descartes y el resto de los racionalistas del siglo XVII solían adoptar esta postura, que por lo demás no tiene nada que ver con la racionalidad científica actual.
5. Racionalidad como estrategia de optimización en la consecución de nuestros objetivos. Este sentido moderno o económico de la racionalidad presupone la capacidad lingüística y la razonabilidad, pero va más allá, incluyendo típicamente procesos de evaluación y optimización. La teoría de la decisión, la teoría de juegos y la teoría económica, en general, usan esta noción de racionalidad, que casi es la única empleada fuera de contextos filosóficos.

Aunque todos estos sentidos de la palabra son dignos de atención, aquí y a partir de ahora nos limitaremos a considerar el sentido 5. Por tanto, siempre que hablemos de racionalidad, estaremos hablando de una estrategia para optimizar la consecución de nuestros objetivos.

Situaciones en que se plantean cuestiones de racionalidad

Si nuestra conducta estuviera preprogramada de un modo unívoco y de una vez por todas, nuestra vida resultaría más sencilla, y no se nos plantearían problemas de elección, decisión y racionalidad. Una estrategia evolutiva de ese tipo podría haber sido exitosa en especies adaptadas a un entorno estable, pero la historia de nuestro linaje parece estar inextricablemente unida a enormes cambios climáticos y ecológicos en África Oriental, que favorecieron el desarrollo de la plasticidad cerebral y la flexibilidad de las respuestas, como modo más adecuado para habérselas con un entorno cambiante. Aunque venimos al mundo con un cerebro preprogramado

genéticamente para perseguir ciertas metas siguiendo ciertos procedimientos, esta programación solo es parcial y deja amplios resquicios para que improvisemos por nuestra cuenta, añadiendo nuevos objetivos y métodos inéditos. Somos, pues, un sistema a la vez muy flexible y fuertemente constreñido, un cóctel de predeterminación y libertad mezclado en la proporción fijada por la evolución como la más favorable para la supervivencia de nuestros genes.

La flexibilidad intrínseca de nuestro cerebro es a la vez potenciada y restringida por la cultura que asimilamos. Algunas culturas han sido tan rígidas y monolíticas como para imponer pautas unívocas de conducta a sus portadores, determinando casi por completo el rumbo de sus vidas. Con ello la cultura les ha quitado la libertad que la naturaleza les había dado, y les ha librado de los dilemas y desasosiegos asociados con la posibilidad de elección. Sin embargo, ese tipo de culturas cerradas están en franca regresión, y una cultura global, pluralista y abierta de raíz lejanamente occidental se ha extendido como una mancha de aceite por la mayor parte del planeta. En cualquier caso nuestra cultura nos permite un gran margen de maniobra.

Mi naturaleza me constriñe de diversos modos. No puedo evitar desear comer, orinar o dormir, después de cierto tiempo sin hacer tales cosas. Basta con que quiera andar, y ando. Pero no basta con que quiera volar para que vuele. Mi cultura me constriñe también. El hecho de que sepa hablar alemán y manejar un automóvil, pero no sea capaz de hablar ruso ni de tocar el violín, me abre ciertas puertas y me cierra otras. A pesar de todo, mi experiencia personal me indica que mi conducta está lejos de estar unívocamente determinada. Con frecuencia me he visto enfrentado a encrucijadas prácticas, en que realmente tenía varios caminos abiertos ante mí y tenía que elegir cuál de ellos tomar. A veces se trataba de cuestiones triviales, otras de decisiones cruciales, llamadas a tener consecuencias importantes. Nunca he tenido la sensación de ser un mero juguete de fuerzas exteriores. Siempre he tenido la experiencia (a veces agobiante) de la libertad.

Los problemas de racionalidad (o de decisión racional) solo se plantean en situaciones con alguna indeterminación, en las que el agente tiene cierto margen de maniobra, en las que puede elegir entre cursos de acción alternativos. En situaciones deterministas, en que no hay nada que decidir o elegir, no se plantean problemas de racionalidad.

En el caso de la racionalidad teórica, hay que distinguir entre creer y aceptar una idea o hipótesis. La creencia involuntaria, humeana, inevitable (por ejemplo, en que ahora está lloviendo), es algo que no elegimos, es algo que nos encontramos creyendo y, por tanto, no es objeto de la racionalidad como método. (Recuérdese que la racionalidad es un método, no una facultad, y que solo se aplica a situaciones en que hay elección.) En la ciencia lo importante es la aceptación de una hipótesis o una teoría. La aceptación es una apuesta voluntaria, cartesiana. Podemos decidir si aceptar o no la hipótesis propuesta. Yo no puedo elegir si creer o no que estoy vivo o que hace calor, pero puedo aceptar o rechazar que el vacío tiene cierto nivel de energía, que una brevísima etapa inflacionaria siguió al *big bang*, que los dinosaurios se extinguieron por el impacto de un gran meteorito o que los primeros pobladores de América entraron por el estrecho de Bering.

Por muy libres que seamos, biológica y culturalmente, si no tenemos metas, objetivos o preferencias, si todo nos da igual, tampoco se nos plantearán problemas prácticos. Podemos seguir —cual veletas— la dirección de cualquier viento que sople, sin esforzarnos por evaluarla o cambiarla. La indiferencia nos libra también de los problemas de decisión racional. La indiferencia absoluta es un mito, pues nuestro cerebro ya está provisto de preferencias innatas. Pero muchas actitudes de pasotismo, fatalismo o frivolidad limitan considerablemente el campo de nuestras preferencias. Mi experiencia consiste en que a veces las alternativas me dan igual, pero con frecuencia no me dan igual en absoluto, sino que tengo muy marcadas preferencias y objetivos. En general, me gustaría vivir lo

mejor posible. Y, además, me gustaría contribuir a la consecución de ciertos objetivos que me trascienden, como la salvaguarda de la biosfera y su diversidad biológica, la paz en el mundo o el progreso del conocimiento humano. Por eso me intereso por la racionalidad.

Para que tenga sentido hablar siquiera de racionalidad se requiere, además de cierto margen de indeterminación, que no todo dé igual, que el agente tenga preferencias u objetivos. En situaciones de indiferencia o frivolidad, en que no hay objetivos que alcanzar ni preferencias que satisfacer, no se plantean problemas de racionalidad.

Si salgo a pasear sin rumbo fijo, cualquier camino que siga es tan bueno como cualquier otro y no hay nada que decidir racionalmente. Sin embargo, tan pronto como tenga un objetivo (quiero ir a la catedral) o una preferencia (prefiero pasear por calles tranquilas y sin tráfico que por otras ruidosas y congestionadas), se plantea la cuestión racional de cómo llegar a la catedral o de cómo evitar las calles ruidosas. Normalmente tenemos varios fines en nuestras acciones y varios parámetros que optimizar. Si viajamos a un lugar, preferimos la ruta más corta, pero también la tarifa más barata y el medio de transporte más seguro y confortable.

En resumen, solo tiene sentido plantear cuestiones de racionalidad y problemas de decisión racional en situaciones que reúnan estas dos condiciones:

1. Que el agente se encuentre ante diversas alternativas entre las que pueda elegir; que la salida de la situación no esté unívocamente determinada.
2. Que no todo le dé igual al agente; que prefiera unas salidas de la situación a otras.

Cuando decidimos qué ideas aceptar, hablamos de racionalidad teórica. Cuando decidimos qué cosas hacer, hablamos de racionalidad práctica. Tanto sobre la racionalidad teórica como sobre la práctica se ha desarrollado una teoría formal (de carácter básicamente matemático y respecto a la cual hay un amplio consenso) y

una teoría material (que trata de reducir la infradeterminación de las ideas y acciones por la teoría formal mediante un cierto anclaje en la realidad y una cierta conexión con nuestra naturaleza, y respecto a la cual hay menos consenso).

Teoría de la decisión racional

Supongamos que un agente ha de elegir entre varias acciones o cursos de acción alternativos. Si el agente sabe (o cree saber) cuál será el resultado de cada una de esas acciones posibles, decimos que actúa bajo condiciones de certeza. Si el agente desconoce ese resultado, pero se atreve a estimarlo en términos de probabilidad, decimos que actúa bajo condiciones de riesgo. Si ni conoce ni puede estimar probabilistamente los resultados de los diversos cursos de acción posibles entre los que tiene que elegir, decimos que actúa bajo condiciones de incertidumbre, es decir, a oscuras. La teoría de la decisión o teoría formal de la racionalidad práctica considera por separado estos tres tipos de situaciones: las situaciones en las que el agente actúa bajo condiciones de certeza, las situaciones en que las el agente se decide bajo condiciones de riesgo y, finalmente, las situaciones de incertidumbre. Repasemos brevemente los tres problemas de decisión.

1. *Decisión bajo condiciones de certeza.* Se trata de maximizar o minimizar un parámetro, bajo ciertos constreñimientos. Los constreñimientos o restricciones son también fines del agente. Si el agente, además de racional, es moral, incorpora sus máximas morales (que suelen ser negativas) en forma de restricciones de sus fines. El ejemplo típico es el de la confección de un menú que trate de minimizar el coste de la comida, bajo constreñimientos dietéticos sobre calorías, proteínas, grasas, hidratos de carbono y vitaminas. La técnica formal para resolver este tipo de problemas es la programación lineal.

2. *Decisión bajo condiciones de riesgo.* El agente tiene que decidir entre un conjunto de acciones alternativas, de cuyas consecuencias no está seguro, aunque se atreve a asignarles probabilidades subjetivas. También suponemos que el sujeto puede asignar utilidades a las

diversas consecuencias posibles. (Para ello basta con que el agente tenga una relación binaria de preferencia entre consecuencias que satisfaga ciertas condiciones obviamente razonables, como la transitividad; entonces se pueden definir escalas ordinales de utilidad compatibles con esa relación de preferencia.) Se trata del tipo de situación más estudiado. La solución de este tipo de problemas viene dada por la regla de Bayes: *actúa de tal modo que maximices tu utilidad esperada.* La utilidad esperada de una acción posible es la suma ponderada por la probabilidad de las utilidades de sus diversas consecuencias posibles. Si llamamos c_1^a, ..., c_n^a a las consecuencias posibles de una determinada acción a, u a la función numérica de utilidad y p a la de probabilidad, la utilidad esperada de esa acción a será

$$\sum_{i=1}^{n} u(c_i^a) \cdot p(c_i^a).$$

3. *Decisión bajo condiciones de incertidumbre.* El agente está tan inseguro respecto a las consecuencias que pueda tener cada curso de acción alternativo, que ni siquiera se atreve a asignarles probabilidades subjetivas. De todos modos, les puede asignar utilidades. En este tipo de situaciones (al contrario de lo que ocurría en las anteriores) no hay ninguna regla unívoca y comúnmente aceptada para resolver el problema. Lo único que hay es una pluralidad de reglas incompatibles, que corresponden a otros tantos temperamentos o actitudes distintos. Dos reglas famosas y extremas son:

1. MAXIMIN: Actúa de tal manera que maximices la mínima utilidad. Equivalentemente, actúa de tal manera que minimices el máximo riesgo, actúa suponiendo que vas a perder, actúa pensando que va a ocurrir lo peor posible.
2. MAXIMAX: Actúa de tal manera que maximices la máxima utilidad —o, equivalentemente, actúa suponiendo que vas a ganar, actúa teniendo en cuenta solo el mejor caso posible.

La primera es una regla de prudencia especialmente atractiva para temperamentos timoratos, conservadores, pesimistas, que van

a lo seguro. La segunda es una regla de audacia, atractiva para los temperamentos aventureros, optimistas, arriesgados y deseosos de jugar fuerte.

John Rawls, en su famoso libro *A Theory of Justice,* dedujo sus dos principios de justicia, que determinan lo que él considera una sociedad justa, suponiendo que son los que elegiría un agente racional bajo el «velo de la ignorancia», es decir, sin conocer la posición que él va a ocupar en la sociedad para la que legisla. De todos modos, Rawls define la racionalidad del agente por su aplicación de la regla del MAXIMIN, con lo cual identifica al racional con el timorato, lo cual es muy discutible[1]. Supongamos que tenemos que elegir entre dos loterías. En la lotería *A,* si ganas, recibes un millón de dólares; si pierdes, no recibes nada. En la lotería *B,* si ganas, recibes un dólar; si pierdes, recibes también un dólar. Casi todos elegiríamos *A,* pero si aplicásemos el MAXIMIN, tendríamos que elegir *B.*

La teoría formal de la racionalidad práctica supone que el sujeto sabe lo que quiere (o lo que prefiere) en todas las circunstancias. Eso es una idealización poco realista. Aunque la regla de Bayes es difícilmente atacable, no siempre es aplicable, pues a veces el sujeto no sabe exactamente lo que quiere. La programación lineal y la regla de Bayes formalizan nuestra intuición de la consistencia práctica. Allí donde son aplicables, es imposible entenderlas y no estar de acuerdo con ellas, sin contradecirse en sentido práctico, es decir, sin reconocer que no queremos aquello que decíamos querer.

Teoría material de la racionalidad práctica

Con frecuencia no está nada claro qué es lo que quiero, ni siquiera para mí. El yo es una construcción hipotética a partir de múltiples episodios dispersos de consciencia. En cualquier caso, es la punta apenas entrevista de un iceberg cerebral, la mayor parte de cuyo

[1] John Rawls (1972), *A Theory of Justice,* apartado 26, p. 152.

procesamiento de la información es inconsciente. Nuestro cerebro, a su vez, es el resultado chapucero de la yuxtaposición de sistemas distintos de procesamiento de la información, sistemas surgidos en épocas diferentes para resolver problemas dispares. A veces parece una empresa mal avenida, en la que distintos comités toman decisiones opuestas, lo que puede conducir a la parálisis práctica. El yo con planes y voluntad propia no es algo dado, sino algo construido o por construir.

Cuando nuestros yos descoyuntados llegan a un compromiso, no siempre el resultado es lo que llamaríamos racional. La racionalidad práctica bayesiana o formal se reduce a la consistencia, y es compatible con cualquier conducta y sistema coherente de fines, por lunático que éste sea. (Si la automortificación es uno de mis fines últimos, será formalmente racional que busque cilicios cada vez más lacerantes; lo cual no es óbice para que tanto el fin como el medio sean irracionales en un sentido intuitivo no formal, sino biológico.) Para que nuestro sistema de fines merezca ser llamado racional en un sentido material hay que atarlo a algo no formal, hay que anclarlo en alguna realidad material. Una atadura, la más sólida, es la que lo liga a nuestro sistema de fines y necesidades biológicamente dados, heredado genéticamente y plasmado en nuestros diversos sistemas encefálicos. De hecho, nuestro encéfalo ha llegado evolutivamente a ser lo que es como un utensilio fundamentalmente adaptado a satisfacer nuestras necesidades biológicas.

El desarrollo de la teoría material de la racionalidad práctica pasa por el conocimiento de nuestras necesidades e intereses, que deben ser incorporados en un plan de vida racional, lo que a su vez presupone la exploración de lo que somos (de nuestro genoma, nuestro cerebro y nuestras relaciones y circunstancias). La salud, por ejemplo, es asumida como un fin importante por cualquier agente racional. La conducta nociva para la propia salud es síntoma inequívoco de irracionalidad práctica. A un nivel elemental y provisional, nuestra capacidad congénita de sentir placer y dolor constituye un sistema cibernético que nos informa sobre nuestros aciertos y errores prácticos: en general (pero no siempre), lo que

nos conviene nos da placer, y lo que nos perjudica nos duele. En último término, la racionalidad formal se reduce a la consistencia, y su estudio es una parte de las matemáticas, mientras que la racionalidad material hunde sus raíces en nuestras estructuras biológicas y su estudio está íntimamente ligado al de la biología.

Racionalidad parcial y global

Con frecuencia observamos que algunas personas son racionales en ciertas áreas restringidas de sus creencias o de su conducta, e irracionales en otras. Por ejemplo, el físico Michael Faraday era tan racional en sus investigaciones como irracional en sus creencias religiosas, que lo llevaron a afiliarse a una oscura secta que lo atemorizaba y maltrataba.

La racionalidad limitada a ciertos campos o situaciones, con exclusión de los demás, constituye el objeto típico de estudio de la teoría formal de la racionalidad, que en realidad es una teoría de la racionalidad parcial. La racionalidad práctica parcial, restringida a un ámbito, presupone la racionalidad teórica, al menos en relación a ese ámbito. Para aplicar la programación lineal o la regla de Bayes tenemos que indagar previamente las funciones implicadas y asignar probabilidades. Incluso la determinación de utilidades depende de nuestra información acerca del mundo. En efecto, la función de utilidad mide lo mucho o poco deseable que algo es para nosotros. Pero, según lo que pensemos sobre el mundo, desearemos más unas cosas u otras. La información de que una determinada persona tiene el sida disminuirá drásticamente nuestro deseo de copular con ella. El inversionista o el agente de bolsa, si se comportan racionalmente en sentido práctico, tratarán de obtener la mejor información disponible acerca de las empresas cuyas acciones pretenden comprar o vender. El enfermo, si quiere curarse, deberá informarse bien al menos sobre su propia enfermedad y su posible terapia.

Si extendemos la racionalidad a la vida entera, entonces apuntamos hacia la racionalidad global, lo que es una empresa tan ambi-

ciosa que ya desborda el ámbito matemático de la teoría de la decisión y se acerca a las sabidurías clásicas y orientales. La racionalidad práctica global es la estrategia de maximización de la felicidad a lo largo de toda nuestra vida, lo que a su vez presupone la completa racionalidad teórica. Solo en función de un sistema de creencias fiable y de gran alcance acerca del universo podemos orientar la nave de nuestra vida de un modo óptimamente satisfactorio.

¿Qué nos mueve a ocuparnos de la racionalidad? De hecho, tenemos cierto margen de libertad, y con frecuencia hemos de elegir entre alternativas. Y de hecho también, no todo nos da igual, tenemos preferencias, por lo que nos importa elegir bien y acertar. Somos flor de un día, y la brevedad de la vida (en sentido biográfico) confiere dramatismo y urgencia a nuestras decisiones. Como a los habitantes de Macondo, según Gabriel García Márquez, tampoco a nosotros nos será dada una segunda oportunidad. ¿Cómo vivir lo mejor posible esta breve e irrepetible vida nuestra? He ahí la motivación última de nuestra preocupación por la racionalidad.

Teoría formal de la racionalidad teórica

Una de las cosas que podemos desear es el conocimiento de la realidad, en su conjunto o en alguna parcela que nos afecte o que despierte nuestra curiosidad. La racionalidad teórica es la estrategia racional para alcanzar esta meta en la mayor medida posible, para maximizar la veracidad y alcance de nuestra representación mental del mundo (o de la parcela del mundo que nos interese). La racionalidad teórica es, pues, por un lado, una especialización más de la racionalidad y, por otro, es el presupuesto de la búsqueda racional de las otras metas prácticas.

La teoría formal de la racionalidad teórica indaga las condiciones formales que tiene que satisfacer el conjunto de todas las creencias —o de todas las aceptaciones de ideas— de un agente (o creyente) dado x para que digamos que x es racional en sus creencias. Puesto que las creencias y aceptaciones varían con el

tiempo, las condiciones han de ser relativizadas a un instante determinado *t*.

Las condiciones formales de la racionalidad teórica del agente (o creyente) *x* en el instante *t* son las siguientes:

1. *Coherencia:* el conjunto de todas las creencias de *x* en *t* ha de ser consistente.
2. *Clausura:* el conjunto de todas las creencias de *x* en *t* ha de estar clausurado respecto a la relación de implicación, es decir, si *x* cree que *p*, y *p* implica *q*, entonces *x* ha de creer que *q*. En otras palabras, *x* ha de creer todas las consecuencias de sus creencias.
3. *Probabilidad:* si *x* asigna probabilidades subjetivas a sus creencias, lo ha de hacer de un modo compatible con la teoría de la probabilidad. Por ejemplo, si *x* asigna la probabilidad 1/3 a *p*, entonces tiene que asignar 2/3 a *no p*.

La condición 1 es la primordial. Lo primero que prohíbe la racionalidad teórica es que nos contradigamos en nuestras creencias, que creamos a la vez una cosa y su contraria, *p* y *no p*. A pesar de todo, tal y como está formulada, resulta quizás demasiado fuerte, pues basta con que varias de las creencias impliquen una contradicción para que el conjunto sea inconsistente, aunque esa implicación sea muy poco obvia e incluso sumamente difícil de descubrir. Por ello esa condición es a veces sustituida por algo más débil, pero más realista: *x* está dispuesto a revisar su sistema de creencias, siempre que detecte en él alguna contradicción. La condición 2 es también irrealista. De hecho nadie conoce todas las consecuencias de sus creencias. Por ello puede ser sustituida por algo así: *x* está dispuesto a aceptar como creencia suya cualquier consecuencia de sus ideas previamente aceptadas. La condición 3 solo tiene aplicación si el agente asigna probabilidades. En ese caso también resulta excesivamente fuerte y puede ser sustituida por: *x* está dispuesto a revisar su distribución de probabilidades subjetivas, siempre que detecte alguna incompatibilidad con la teoría de la probabilidad.

Teoría material de la racionalidad teórica

La noción formal de racionalidad teórica se reduce a la de consistencia lógica, y es compatible con cualesquiera contenidos de creencia, por muy lunáticos que estos puedan ser. La consistencia puede acompañar a la falsedad más obvia. (Si creo que soy Napoleón y que Napoleón nació en Córcega, tengo que creer —por racionalidad formal— que yo nací en Córcega; pero ni soy Napoleón ni nací en Córcega.) Los constreñimientos formales (incluso en sus versiones iniciales, irrealistamente fuertes) son demasiado débiles por sí mismos para caracterizar completamente la racionalidad teórica. De algún modo debemos tocar tierra, de algún modo tenemos que atar ese globo consistente de creencias a la realidad.

Los animales necesitamos información sobre el entorno para sobrevivir. Un conjunto inconsistente de creencias contiene información cero acerca del entorno. Pero no todo conjunto consistente de sentencias contiene información realista acerca del entorno. La descripción de una ciudad ficticia puede ser tan consistente como la de nuestra ciudad real. Dos ataduras materiales que podemos exigir del conjunto de creencias de un agente racional son la atadura a la percepción individual y la atadura a la ciencia (es decir, el encaje con la racionalidad teórica colectiva).

El realismo pragmático de la percepción sensible está garantizado por su éxito evolutivo. Nuestras sensaciones nos suministran información veraz sobre la realidad del mundo, aunque no nos suministren toda la información objetivamente presente, sino solo aquella que es (o ha sido) relevante para nuestra supervivencia. (La distinción entre información objetiva presente e información subjetivamente detectada y codificada es comparable a la distinción termodinámica entre energía total y energía libre, es decir, aprovechable.) Las raras ilusiones perceptivas (como las ilusiones ópticas) no cambian nada en el hecho de la fiabilidad básica de nuestro aparato sensorial. La desconfianza retórica de algunos filósofos respecto a los sentidos no deja de ser bastante teatral. De hecho, estoy más seguro de la existencia de mi camisa que de la existencia de mi

yo, aunque no sea más que porque puedo ver y tocar la camisa, mientras que el yo es una construcción problemática y elusiva.

De todos modos, nuestro lenguaje y nuestro pensamiento y nuestras creencias van mucho más allá del mundo relativamente limitado de las percepciones. Por eso la atadura a la percepción no basta. Otras ataduras son requeridas, sobre todo la atadura a la ciencia. Si el agente tiene suficiente tiempo e interés por un tema, puede analizarlo a fondo y examinar por su cuenta la evidencia matemática y empírica correspondiente, lo cual siempre es deseable, aunque no siempre es posible, dada la brevedad de la vida. Si el agente no puede enfrentarse directamente al tema y ha de apoyarse en opiniones de tercera mano, lo mejor que puede hacer es aceptar la opinión consensuada de la comunidad científica pertinente. No se trata de aceptar acríticamente autoridad alguna, sino de, puestos a apostar, apostar por el mejor caballo.

El primer requisito de la racionalidad teórica formal exige que nuestras creencias no se contradigan entre sí. Y el primer requisito de la racionalidad teórica material exige que aceptemos lo que percibimos. Por tanto, solo podemos aceptar ideas de otro tipo que no contradigan nuestras creencias perceptivas. En general (y salvo casos muy especiales), nuestras percepciones directas tienen prioridad como fuente de creencia racional. Un sistema materialmente racional de creencias debe ser al menos compatible con las percepciones del sujeto, y en el mejor de los casos debe dar cuenta de ellas.

CAPÍTULO 6

LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA

Racionalidad científica versus *racionalismo*

La racionalidad teórica individual, tal y como la entendemos aquí, tiene uno de sus anclajes en la racionalidad teórica colectiva, es decir, en la ciencia[1]. Los filósofos racionalistas, como Descartes y Leibniz, hicieron importantes contribuciones a las matemáticas, pero no a la ciencia empírica. La palabra 'ciencia' será usada en lo sucesivo en el sentido de ciencia empírica madura (la física desde Newton, la química desde Lavoisier, la biología desde Darwin...). La racionalidad científica es, pues, la racionalidad de la ciencia empírica. Esto nos permite subrayar la diferencia, e incluso la oposición, entre racionalidad científica y racionalismo.

El racionalismo es la confianza exagerada, ilimitada, en la infalibilidad de la razón, o de la intuición, o de las ideas claras y distin-

[1] Por tanto, esta noción de racionalidad teórica no tiene aplicación en los grupos étnicos tradicionales en los que todavía no se ha desarrollado la ciencia.

tas. La palabra 'razón' es sumamente polisémica. Hereda los múltiples significados de los vocablos griegos *noûs*, *diánoia* y *lógos* (traducido al latín por *ratio*). Además, cada uno de esos significados connota una presunta facultad psicológica de dudosa realidad.

La racionalidad científica se basa en la profunda desconfianza en la razón. La historia de la ciencia es un cementerio de ideas plausibles y evidentes para sus autores que luego resultaron no corresponder a la realidad. Desde luego, la desconfianza en la autoridad es aún mayor. No hay que confiar en nada ni en nadie. Todo ha de ser comprobado y contrastado. Cualquier idea científica ha de tener efectos detectables, antes de ser incorporada al modelo estándar. Incluso las ideas de los más grandes científicos (como Einstein o Dirac), cuando no han logrado contrastación empírica, no han sido aceptadas por la comunidad científica.

En ciencia, el hombre propone y la realidad (a través de la experiencia) dispone. En último término, solo la realidad nos informa acerca de la realidad. Todo lo que hacen nuestra mente, nuestro cálculo y nuestras computadoras es elaborar y procesar la información que el universo nos envía en forma de señales de todo tipo, sobre todo en forma de radiación electromagnética. Por muy evidente que parezca una idea, por muy clara y distinta que sea, por muy elegante y matemáticamente refinada que resulte, mientras no reciba el espaldarazo de la realidad a través de la observación o el experimento, no será aceptada en el modelo estándar. A lo sumo, será considerada como una especulación prometedora. La realidad siempre tiene la última palabra en la ciencia y con frecuencia sus patadas desbaratan nuestras expectativas más queridas y consensuadas.

Todos los grupos étnicos, ideológicos o tradicionales han tenido algún tipo de ideas y conocimientos acerca de su entorno y del mundo en general. Pero la ciencia y la racionalidad científica son algo nuevo. Así como en la evolución biológica de vez en cuando se producen novedades (surge la vida o la fotosíntesis o el sexo o la célula eucariota o los dinosaurios), lo mismo ocurre en la evolución cultural. Esta gran empresa de racionalidad teórica colectiva

que es la ciencia tiene ciertas características propias que la distinguen claramente de las ideologías e idearios tradicionales, tales como la consistencia, la objetividad, la provisionalidad, el progreso y la universalidad.

Consistencia

Los idearios tradicionales suelen incluir relatos alternativos e incompatibles de los mismos hechos, que se aceptan sin mayor reparo. Cada grupo tiene una mitología distinta de los demás e, incluso dentro de la misma cultura, las inconsistencias se toleran de modo relajado. Por ejemplo, el primer libro de la Biblia, el *Génesis* o *Bereshit*, empieza con dos historias sucesivas y contradictorias de la creación del hombre por Dios: la de la creación por la palabra y la de la creación mediante el modelado de una estatua de barro. En la primera historia, Elohim crea desde el principio hombres y mujeres: «Creó, pues, Elohim al ser humano a imagen suya, a imagen suya lo creó, macho y hembra los creó». En la segunda, Yahvé inicialmente se limita a crear al hombre, y solo más tarde le saca una costilla y a partir de ella crea la mujer: «Así, pues, Yahvé Elohim infundió un sopor sobre el hombre, que se durmió; entonces le tomó una de las costillas, cerrando con carne su espacio. Luego Yahvé transformó en mujer la costilla que había tomado del hombre...». No había escrúpulo en colocar historias contradictorias una a continuación de la otra. Lo mismo ocurre en las antiguas culturas mesopotámicas, egipcia, maya, azteca, etc., que nos ofrecen múltiples e incompatibles narraciones y explicaciones del origen del mundo y de las cosas.

La racionalidad científica, por el contrario, tiene en la consistencia su característica, exigencia y valor primordial. Lo peor que le puede pasar a una teoría científica es que se descubra en ella alguna contradicción. Incluso cuando diversas teorías y datos se solapan en un cierto ámbito, han de obtenerse resultados compatibles y consistentes respecto a ese ámbito. Si no, toda el área científ-

fica entra en crisis grave. A mediados del siglo XIX William Whewell llamó *consilience* (consiliencia o convergencia) a la coincidencia de los resultados de argumentos, inducciones, mediciones y observaciones procedentes de dominios distintos y usando métodos diferentes. En 1998 Edward Wilson volvió a poner en circulación esa noción con su libro[2] del mismo nombre. Whewell y Wilson han subrayado que esa coincidencia aporta una mayor fiabilidad y solidez al resultado en cuestión. Si, por ejemplo, medimos la distancia a un cuerpo celeste usando métodos distintos (paralaje, espectrometría, variables cefeidas) y obtenemos siempre aproximadamente el mismo resultado, podemos estar más seguros de haber dado en el clavo que si dependemos de un solo método de medición. La convergencia o consiliencia es un requisito de coherencia y un síntoma de acierto. La divergencia o incompatibilidad de los resultados es inaceptable. Esa inaceptabilidad y ese rechazo de la contradicción son típicos y peculiares de la racionalidad científica.

En los dos últimos siglos se han propuesto repetidamente estimaciones incompatibles entre sí de la edad de la Tierra, del Sol, del Universo y de la vida, pero nunca han sido aceptadas, sino que han dado lugar a otras tantas crisis, superadas cada vez mediante la obtención de mejores datos y el descubrimiento de nuevos factores. En el siglo XIX William Thomson (Lord Kelvin) y Hermann Helmholtz calcularon la edad máxima del Sol en unos 20 o 30 millones de años, suponiendo que el Sol obtiene la energía que emite de su propia y lenta contracción gravitatoria. Kelvin también aplicó la termodinámica al cómputo de lo que tardaría una bola fundida del tamaño de la Tierra en enfriarse hasta su temperatura actual, concluyendo que la edad de la Tierra tampoco podría superar los 30 millones de años. Estas estimaciones de los físicos entraban en contradicción flagrante con las de los geólogos y biólogos, que necesitaban cientos o miles de millones de años para dar cuenta de los procesos geológicos y de la evolución de la vida. De hecho, los

[2] Edward Wilson (1999), *Consilience: The Unity of Knowledge.* Hay traducción española: *Consilience: La unidad del conocimiento,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

biólogos resultaron tener razón. Los físicos ignoraban todavía la existencia de la radiactividad, que sigue calentando la Tierra y hace que su enfriamiento sea mucho más lento de lo que suponía Kelvin. Y, aunque la teoría de Kelvin y Helmholtz es correcta para los estadios iniciales de la formación de una estrella por contracción gravitatoria de una nube giratoria, ignora los procesos de fusión que tienen lugar cuando la estrella ya está formada y que suministran energía al Sol durante miles de millones de años.

Otra crisis parecida tuvo lugar en los años 1930. La constante de Hubble indica la velocidad de recesión de las galaxias en función de su distancia, expresada en kilómetros por segundo de velocidad por cada megaparsec de distancia, donde un megaparsec equivale a unos 3×10^{19} m $\approx$ 3.261 años luz. En 1929 Hubble había estimado el valor de su constante H_0 en unos 500 km/s/Mpc; en 1931, en 558; en 1936, en 526. Todos estos valores son superiores en un orden de magnitud a la estimación actual (unos 70). En especial, implican un tiempo de Hubble claramente inferior a 2.000 millones de años. Teniendo en cuenta que la edad del universo solo es igual al tiempo de Hubble en el caso de un universo vacío (de densidad nula), la edad del Universo no vacío en el que vivimos tiene que ser menor. Por ejemplo, en un Universo de Einstein-de Sitter (1932), plano y en expansión, la edad del Universo es 2T/3, donde T es el tiempo de Hubble. Por tanto, la edad del Universo sería de solo unos 1.200 millones de años, lo que se contradice con la muy superior edad de la Tierra, estimada por entonces en más de tres mil millones de años en base a las mediciones de la radioactividad y de la vida media del torio y el uranio. Esto dio lugar al *time scale problem* de los años treinta, sentido como agobiante por la comunidad y frente al que se propusieron diversos modelos y soluciones más o menos ingeniosos o desesperados. Además, el problema era exacerbado por la exagerada estimación de la edad de las galaxias por James Jeans. Finalmente, el problema se disolvió cuando nuevas observaciones permitieron acotar mejor la constante de Hubble, que resultó ser ocho veces menor de lo inicialmente estimado, y nuevas teorías permitieron una mejor comprensión de los procesos de evolución galáctica.

En los años 1990 volvió a surgir el problema de la edad del Universo por incompatibilidad entre ciertas medidas demasiado altas de la constante de Hubble y la edad atribuida a los cúmulos globulares de nuestra galaxia por la dinámica estelar estándar, lo que fue unánimemente considerado como inaceptable. También aquí nuevas mediciones y teorías han permitido salir de la contradicción, al menos de momento.

Objetividad

A diferencia del mito o del arte, la ciencia no solo aspira a una representación subjetivamente satisfactoria del mundo, sino que exige que la representación sea además objetivamente correcta, que (dadas las reglas del juego) corresponda a la realidad, que sea realista o verdadera. Si el primer valor de la ciencia es la consistencia, el segundo es sin duda la verdad. De hecho, las ideas que barajan los científicos tienen muy diverso grado de fiabilidad, desde las especulaciones más aventuradas e incluso descabelladas hasta los resultados más sólidos y bien comprobados. Si buscamos la objetividad, no podemos aceptar una teoría simplemente porque sea hermosa o atractiva, necesitamos alguna respuesta de la realidad misma que nos confirme que así son las cosas. Por eso las ideas científicas, por muy elegantes que sean, no pueden ser incorporadas al modelo estándar mientras no sean contrastadas empíricamente.

Provisionalidad

Frente al carácter definitivo de las religiones, ideologías y demás idearios dogmáticos, la ciencia solo afirma sus tesis hasta nueva orden, es decir, hasta que nuevos datos o mediciones pongan en duda su objetividad y nos obliguen a abandonarlas o revisarlas. La disposición a revisar las hipótesis y teorías siempre que haga falta en función de los nuevos datos es una de las características más ob-

vias de la racionalidad científica, especialmente subrayada por Karl Popper.

Progreso

El método científico busca, valora y consigue el progreso de un modo que es ajeno a los idearios tradicionales, que más bien valoran la estabilidad, la fidelidad al origen y la ortodoxia. En la ciencia podemos distinguir la historia (los datos) y la teoría (los esquemas formales o generales que los explican u organizan). El progreso acumulativo en la historia parece claro. Los datos que vamos recibiendo de la exploración espacial de los planetas o de la excavación arqueológica de los yacimientos paleontológicos se van acumulando.

El progreso también se da en la teoría, aunque aquí es más agitado y sincopado. De todos modos, en la ciencia avanzada cada nueva teoría que pretenda desplazar a otra teoría anterior bien comprobada en un ámbito determinado debe ser conservadora respecto a ella en el sentido de que debe conservar sus aplicaciones exitosas. Las revoluciones científicas actuales son revoluciones conservadoras y satisfacen el requisito de conservación del conocimiento acumulado. En especial, toda nueva teoría tiene que conservar los resultados de la anterior en su ámbito comprobado al menos como buena aproximación. La relatividad especial es conservadora respecto a la mecánica newtoniana. Las aplicaciones exitosas de la mecánica newtoniana se dan a velocidades pequeñas (en comparación con la velocidad de la luz c). A esas velocidades pequeñas, las transformaciones de Lorentz convergen asintóticamente con las transformaciones de Galileo, por lo que las diferencias entre las predicciones clásicas y las especial-relativistas están por debajo del límite de la discriminación observacional. La relatividad general es a su vez conservadora respecto a la relatividad especial. Precisamente esta exigencia fue una de las ideas directrices que guiaron a Einstein en su desarrollo. Conforme el campo gravitato-

rio (la curvatura del espaciotiempo) tiende a cero, asintóticamente podemos introducir un sistema inercial global con métrica de Minkowski en que se cumple exactamente la teoría especial de la relatividad. Además, se mantiene la exigencia de que en un sistema inercial local las leyes de la física deben tener forma especial-relativista. En el límite de campos gravitatorios débiles y de velocidades y presiones bajas, la teoría general de la relatividad se reduce a la teoría de la gravitación de Newton. En el futuro es casi seguro que otras teorías reemplazarán a las actuales. Pero las nuevas teorías (quizá teorías de supersimetría o de supercuerdas u otras no barruntadas siquiera) deberán ser conservadoras respecto a las actuales y mantener, al menos como aproximaciones, el inmenso caudal de aplicaciones exitosas del actual modelo estándar de la física de partículas y de la relatividad general.

Modelo estándar y nube de hipótesis especulativas

En cada área de la física, la situación teórica actual está caracterizada por la interacción entre el modelo estándar y la nube de hipótesis especulativas que lo rodea. El modelo estándar está constituido por una serie de teorías bien establecidas y consistentes entre sí y una serie de herramientas formales, hipótesis y valores de parámetros que, en su conjunto, permiten explicar gran parte de los datos observacionales conocidos, así como predecir nuevos resultados empíricos antes no detectados. Por otro lado, ningún dato conocido contradice las consecuencias del modelo estándar. El modelo estándar subyace a la enseñanza universitaria, a la investigación científica y a las aplicaciones tecnológicas. Un modelo es una máquina para generar respuestas a las preguntas que nos hacemos. El modelo estándar determina las respuestas que da la ciencia a esas preguntas en un momento dado. Fuera del modelo estándar, los científicos imaginativos proponen y desarrollan nuevas teorías especulativas, hipótesis audaces e ideas prometedoras, pero ayunas de contrastación y con frecuencia incompatibles entre sí. Cada una

de estas teorías especulativas está promovida por una serie de físicos, que la aceptan provisionalmente y tratan de desarrollarla y de sacarle jugo contrastable, en forma de predicciones o aplicaciones novedosas. Si tienen éxito, la teoría pasa a incorporarse al modelo estándar, que sufre los reajustes necesarios y genera los correspondientes cambios en los libros de texto. Cada vez que tal cosa ocurre, decimos que la ciencia ha progresado, pues la revisión del modelo estándar suele constituir una revolución conservadora en el sentido antes descrito. Por tanto, las especulaciones juegan un papel positivo y necesario en la dinámica científica, como locomotoras posibles del progreso. No hay que despreciarlas, pero tampoco hay que confundirlas con los resultados bien establecidos que conforman el modelo estándar y que son los únicos que merecen ser incorporados en la visión del mundo del agente racional.

Actualmente el modelo estándar de la física de partículas incluye dos teorías cuánticas de campos: la teoría electrodébil —que da cuenta de las interacciones electromagnéticas y de las nucleares débiles— y la cromodinámica cuántica —que describe las interacciones nucleares fuertes. También incorpora un catálogo de 61 partículas elementales: 18 quarks (6 sabores × 3 colores) y 6 leptones, divididos en tres generaciones y acompañados de sus respectivas antipartículas, así como 12 bosones *gauge* mensajeros (partículas elementales con espín 1 que actúan de mediadores o transmisores de las fuerzas o interacciones fundamentales): el fotón (que transmite la fuerza electromagnética), los bosones W^+, W^- y Z (que transmiten la fuerza electrodébil) y los ocho gluones (que transmiten la fuerza nuclear fuerte). Además hay que mencionar el hipotético bosón de Higgs. Todas estas partículas (excepto el Higgs) han sido detectadas. En 1994 fue detectado en el Fermilab (junto a Chicago) el último quark que quedaba por descubrir, el quark *top*. El modelo estándar está asociado al campo de Higgs, encargado de proporcionar su masa a las partículas masivas, cuyo bosón *gauge*, el Higgs, todavía no ha sido detectado, aunque quizá lo sea en el nuevo acelerador de protones LHC, perteneciente al CERN y si-

tuado junto a Ginebra[3]. Por tanto y de momento, el campo de Higgs y su correspondiente bosón no acaban de pertenecer del todo al modelo estándar, en cuya periferia especulativa permanecen. Ya claramente fuera del modelo estándar se encuentran varias teorías especulativas y matemáticamente sofisticadas sobre las que llevan más de veinte años trabajando los mejores físicos teóricos: teorías de gran unificación, teorías de supersimetría, teorías de supercuerdas, etc. El problema es que ninguna de estas teorías ha logrado hacer predicciones contrastables diferentes de las del modelo estándar, por lo que no han logrado salir del limbo de la nube especulativa.

También en la cosmología hay un modelo estándar y una nube de especulaciones. El modelo estándar del *big bang* abarca la teoría general de la relatividad, la física nuclear y la historia térmica del universo, que incluye la nucleosíntesis primordial (la explicación de la formación de los elementos ligeros: hidrógeno, deuterio, helio y litio, así como la del carbono, nitrógeno e hidrógeno). Este modelo estándar da cuenta de los grandes hechos observacionalmente contrastados acerca del Universo, tales como la expansión cósmica (las galaxias se alejan de nosotros a velocidades proporcionales a su distancia), la abundancia de elementos químicos en el universo visible y la radiación cósmica de fondo de microondas a una temperatura de 2,7 K. El modelo cosmológico estándar está rodeado por una nube de hipótesis especulativas sumamente interesantes, pero carentes de comprobación empírica independiente, tales como los modelos inflacionarios y los asociados con la gravedad cuántica o la teoría de supercuerdas. De todos modos, el modelo estándar del *big bang* es incompleto, ya que no da cuenta de ciertos movimientos de las galaxias ni de la aceleración de la ex-

[3] A finales de 2000 algunos físicos del CERN (junto a Ginebra) pensaron que quizás habían detectado síntomas del bosón de Higgs en los últimos experimentos del LEP, un acelerador de electrones y positrones ya clausurado para dar lugar a la instalación del más potente LHC *(Large hadron collider)*, que no entra en funcionamiento hasta 2008. Quizás este nuevo y potentísimo acelerador de protones logre detectar el elusivo bosón de Higgs, o quizá no.

pansión cósmica, que se atribuyen respectivamente a la «materia oscura» y la «energía oscura», que por ahora no son más que nombres que ponemos a nuestra ignorancia.

Sin duda, muchas de las especulaciones actualmente de moda serán olvidadas en el futuro, mientras que otras lograrán entrar en contacto con la realidad empírica y merecerán integrarse en el modelo estándar. El modelo estándar (tanto el de la física de partículas como el cosmológico) explica tantas cosas tan bien y tiene tan buen apoyo observacional que cualquier revisión o ampliación o revolución que sufran en el futuro tendrá que conservar lo ya adquirido al menos como aproximación en el ámbito en que se ha comprobado. Fuera de ese ámbito, no sabemos lo que pasará. El futuro de la ciencia es en gran parte imprevisible. Suponemos que continuará el progreso científico, pero no sabemos qué dirección tomará.

No hay un único método científico

La pregunta por la universalidad de la racionalidad científica puede entenderse en al menos dos sentidos distintos: por un lado, podemos preguntarnos si hay un único método científico; y por otro, cabe preguntar si la racionalidad científica es invariante o dependiente respecto a grupos étnicos o culturales.

¿Hay un método científico universal, aplicable y válido en todas las áreas de la ciencia? Mi respuesta es negativa. Nuestra curiosidad se dispara en multitud de direcciones distintas, dada la variedad de las cosas que queremos saber. La mejor manera de averiguar ciertas cosas (por ejemplo, cómo se aparean los gorilas en la selva africana) no coincide con la mejor manera de averiguar otras (por ejemplo, cómo hacer compatible la electrodinámica cuántica con la relatividad especial sin que surjan cocientes infinitos). La racionalidad científica nos anima a elegir en cada caso la metodología más prometedora, e incluso a probar metodologías distintas en el mismo caso, para sopesar lo que dan de sí. Por eso la ciencia se articula en muchas ciencias y subciencias, disciplinas, especialidades y enfo-

ques. Los métodos y habilidades de la física experimental apenas se solapan con los de la física teórica, y los de la genómica apenas se parecen a los de la ecología de campo.

Hay muchos tipos distintos de investigación científica. No es lo mismo tratar de detectar las ondas gravitacionales que buscar una vacuna contra el sida o que probar la conjetura de Goldbach. Los filólogos colacionan los distintos manuscritos conservados de un texto clásico para hacer una edición crítica que se aproxime al máximo al original. Esto no se hace de cualquier manera, sino siguiendo una metodología estricta y bien establecida. Los conservadores de los museos de historia natural buscan y reúnen los huesos fósiles de cierta especie de dinosaurio de hace ciento cincuenta millones de años y reconstruyen su aspecto esculpiendo una estatua en la que los huesos encajan. Con frecuencia, tras el hallazgo de nuevos fósiles, se ven obligados a construir una nueva escultura, que los refleje adecuadamente. Las metodologías son diferentes en todos estos casos, y la racionalidad científica no las determina unívocamente, aunque sí las constriñe mediante ciertas orientaciones marco. Por ejemplo, en todos los campos hay que tratar de precisar nuestros conceptos y tesis. La contradicción siempre es intolerable y la consistencia es una exigencia inexcusable. Las hipótesis han de ser contrastables con la realidad, aunque sea de un modo indirecto, y hay que tratar de contrastarlas. Es inaceptable falsificar los datos. Los hechos siempre mandan, y siempre hemos de estar dispuestos a revisar nuestras hipótesis y teorías (y nuestras ediciones críticas y nuestras esculturas de dinosaurios) en función del descubrimiento de nuevos hechos (o de nuevos manuscritos o de nuevos fósiles).

En definitiva, la racionalidad científica constriñe la metodología, pero no la determina. La experiencia muestra que los métodos más eficaces en ciertas áreas son inaplicables o ineficientes en otras. A lo que la racionalidad nos anima es a no ser dogmáticos, a proceder por ensayo y error, a buscar la metodología que mejor funcione en cada caso. En efecto, esa es la estrategia que optimiza nuestra probabilidad de avanzar y acertar. Por tanto, no es posible ni deseable definir el método científico con una sola frase o con un solo

criterio. «El» método científico universal no existe. La racionalidad científica es algo más general, que nos guía en la búsqueda de métodos científicos adecuados a cada área del conocimiento y desde luego excluye rotundamente las prácticas condenadas de antemano al fracaso epistémico.

La invariancia de la racionalidad científica

¿Está la racionalidad científica ligada a un específico ámbito geográfico, étnico o cultural, o es invariante respecto a tales circunstancias? Como es bien sabido, muchas discusiones estériles se basan en no distinguir los diversos usos que se hacen de las mismas palabras. La palabra 'ciencia', en latín *scientia*, procede del verbo *scire*, que significa saber. Si alguien quiere, puede emplear 'ciencia' en un sentido débil, para referirse a todo lo que sabemos. En este sentido débil se podría decir que todos los humanes son científicos y que todos los grupos étnicos poseen ciencia. En efecto, todos los grupos humanos (y todos los grupos de animales, o al menos de mamíferos) saben cosas acerca de su entorno y han adquirido cierto conocimiento de las plantas y del clima y de los peligros y oportunidades de su ecosistema, así como acerca de sí mismos y de sus vecinos. Y, desde luego, todos los grupos humanos tienen plena capacidad lingüística y cuentan y transmiten todo tipo de tradiciones y son portadores de cultura. Pero el sentido más frecuente de la palabra 'ciencia' (y en cualquier caso, el sentido en el que yo la uso aquí) es el sentido fuerte. En este sentido fuerte, la ciencia implica más que el mero hecho de que alguien sepa algo, no todo saber es ciencia y no todos los humanes son científicos. Para ser ciencia, el saber ha de ser preciso y explícito y por tanto tendencialmente matematizable, ha de estar sometido a un esfuerzo sistemático de contrastación empírica, y esta formulación y contrastación han de basarse en el esfuerzo a la vez cooperativo y competitivo de una comunidad estable de investigadores.

En la inmensa mayoría de los grupos étnicos humanos no ha habido ciencia (como no ha habido Internet, ni aviación, aunque

sí algún tipo de conocimiento, de comunicación y de trasporte). Hay precedentes de aspectos parciales de la actividad científica en la antigua Mesopotamia, en China, en la India, entre los mayas y, claro está, en Grecia y el mundo helenístico. Pero realmente hay que esperar a la Europa del siglo XVII, a la época de Galileo, para que la empresa científica en sentido fuerte se ponga en marcha de una manera irreversible. Por tanto, en el siglo XVII solo había ciencia en (unos pocos lugares de) Europa y la racionalidad científica era de hecho una peculiaridad de unos pocos europeos. En aquel momento podría decirse que la racionalidad científica era algo peculiarmente europeo. Pero ese momento no iba a durar mucho. La racionalidad científica no era un rasgo cultural cualquiera, sino que (dicho sea en términos epidemiológicos, bastante adecuados para describir fenómenos de difusión cultural) tenía una virulencia contagiosa extraordinaria. En los tres siglos siguientes no solo arruinó las tradiciones de la Europa cristiana, sino que se difundió por todos los continentes y arrasó por doquier con las cosmovisiones locales. Por eso en los siglos XX y XXI la ciencia ya no tiene nada de europeo, sino que es el componente más visible de la cultura universal, transversal respecto a las otras peculiaridades culturales locales. Por tanto, hoy en día, la racionalidad científica es invariante respecto a ámbitos geográficos, étnicos o culturales.

Rasgos culturales ponderables e imponderables

No hay duda de que la ciencia es parte de la cultura, pero no es una parte cualquiera. Ya Robert Merton (1910-2003), el fundador de la sociología de la ciencia, reconocía que la ciencia, siendo parte de la cultura, es una parte muy diferente de las demás, pues tiene características peculiares que apenas se dan en las otras, como la consistencia interna y la contrastación empírica, además de un sistema de recompensas que las promueve. Según Merton, entre las peculiaridades de la ciencia como sistema cultural se encuentran el comunalismo (los científicos renuncian a sus derechos de propiedad intelec-

tual, que ponen en común, a cambio del reconocimiento y la estima que reciben de sus colegas), el universalismo (la verdad de las tesis presentadas es evaluada mediante procedimientos objetivos e impersonales, que trascienden las diferencias de raza, clase, género o nacionalidad) y el escepticismo organizado (todas las ideas están sometidas al escrutinio riguroso por parte de los demás científicos).

Es imposible avanzar en el análisis de los temas culturales sin tener en cuenta la crucial distinción entre rasgos culturales ponderables e imponderables. Muchos rasgos culturales (los rasgos imponderables) reflejan meramente las convenciones sociales del grupo y los gustos adquiridos de los individuos, por lo que no pueden ser contrastados con la realidad externa, ni hay manera objetiva de sopesarlos o compararlos unos con otros de un modo objetivo. Los diversos grupos étnicos y sociales tienen maneras distintas de saludarse por medio de todo tipo de sonidos y palabras, sonrisas y muecas, palmadas, rozamientos, besos y abrazos, reverencias, genuflexiones, inclinaciones y postraciones, así como movimientos de cabeza, brazos, manos y tórax, por no hablar de los gestos de la cara, de las manos e incluso con el sombrero. Puede decirse que es la convención social la que hace del gesto, del movimiento corporal, un saludo. Cualquier manera de saludarse es tan buena como cualquier otra y ninguna de ellas puede contrastarse con una realidad extracultural. Lo mismo puede decirse de la preferencia por diversas formas de vestido, de canción, de baile, de culto, de fiesta, de noviazgo, de organización familiar, de autoridad comunal, de etiqueta, etc. Algunos comen con las manos, otros, como los «occidentales», con cuchillo y tenedor, mientras que los chinos, coreanos y japoneses comen con palillos. Yo como de las tres maneras, y no observo ventaja objetiva alguna en ninguna de ellas, adoptando relajadamente la costumbre de los que me rodean en cada momento. Todos estos rasgos son imponderables.

Otros rasgos culturales, sin embargo, son meros instrumentos para realizar una función bien definida y es posible medir objetivamente lo bien o mal que la cumplen, con independencia de las convenciones grupales. Son los rasgos ponderables. Por ejemplo, un cuchillo es para cortar, lo cual es una interferencia directa en la

realidad exterior. Un cuchillo de acero corta mucho mejor que uno de piedra o de madera. Esto es algo que notan enseguida los humanes de todas las culturas. Por eso, en cuanto un grupo cultural con cuchillos de piedra o de madera entra en contacto con los cuchillos de acero que traen los misioneros, los comerciantes o los periodistas, los miembros del grupo inmediata y voluntariamente renuncian a su práctica tradicional y adoptan el cuchillo de acero. Eso ha pasado en todas las tribus del mundo, incluso las más apartadas y atrasadas, y no se conocen excepciones a esta regla. La prueba más elemental muestra que el cuchillo de acero corta todo lo que corta el de piedra o de madera, y además lo corta más rápidamente y con menos esfuerzo, y por otro lado, el cuchillo de acero corta multitud de cosas imposibles de cortar con el de madera. Todo esto no tiene nada que ver con las convenciones ni con las tradiciones, sino solo con la estructura física de la realidad. Las capacidades cognitivas universales (determinadas por el 999 por 1.000 del material genético que compartimos) de los seres humanos bastan y sobran para darse cuenta de este hecho.

Hasta el siglo XIX la medicina era un conjunto de tradiciones imponderables, distintas en cada lugar, que compartían una casi total ineficacia. Los médicos europeos no eran mejores que los hechiceros africanos. Su terapia favorita consistía en rajar y sacar la sangre a los enfermos, con lo que, lejos de ayudarlos, más bien los perjudicaban. En Europa y China los médicos ya no aludían a demonios y males de ojo, pero hablaban de cosas igual de fantasmagóricas, como los humores hipocráticos o los meridianos de la acupuntura. Esos humores y meridianos habían sido objeto de numerosos textos y disquisiciones, pero solo existían en los textos y en las mentes de los médicos, no en la realidad. Su existencia era convencional, no real. Por eso, fuera de sus ámbitos culturales respectivos, nadie los aceptaba. Sin embargo, y ya desde el siglo XVI, se fue abriendo camino la anatomía científica, que hablaba de cosas realmente existentes, como los huesos, las arterias y los nervios. La anatomía es un rasgo cultural ponderable. Las capacidades cognitivas humanas bastan para encontrar y describir los huesos y no bas-

tan para encontrar los meridianos. Por eso, porque es objetivamente superior, la anatomía de los huesos se ha extendido pacíficamente por todo el mundo, mientras que no ha ocurrido lo mismo con la de los humores o los meridianos. (Entre paréntesis, la inexistencia de los meridianos no implica que la acupuntura no pueda ser exitosa como anestesia o terapia en ciertos casos; lo único que implica es que la explicación tradicional de ese posible éxito es insatisfactoria.) La diferencia relevante entre la anatomía de los huesos y arterias y la de los meridianos no está en los textos ni en los discursos, y solo la captamos cuando miramos a la realidad, cuando abrimos los ojos, cuando diseccionamos los cadáveres, cuando empleamos medios de observación cada vez más eficientes (preparaciones para el microscopio, radiografías, ecografías, imágenes por resonancia magnética, PETs, CATs). Los huesos, tendones, arterias y nervios se pueden ver, tocar, detectar. Una anatomía que los reconoce es exportable, globalizable, todos la pueden aceptar independientemente de sus tradiciones. Por el contrario, una anatomía basada en humores, meridianos o chacras solo es aceptable para los adoctrinados en una tradición cultural determinada.

Muchas actividades sociales pueden conceptualizarse como juegos. Hay juegos sociales meramente interpersonales, empezando por la misma política. No tiene sentido preguntar a la naturaleza quién tiene que mandar en nuestro grupo o qué impuestos debemos pagar; esas son cosas que solo pueden decidirse de un modo convencional. Pero en el juego de la ciencia se invita a la naturaleza, a la realidad, a participar en el juego, e incluso se le concede la última palabra. Esto convierte a la ciencia en un juego cultural excepcional, como la sociología de la ciencia nunca ha dejado de reconocer. No distinguir entre rasgos culturales ponderables e imponderables, entre cosas que se pueden medir y comparar objetivamente y otras que solo existen subjetivamente o por convención social, negarse a ver la peculiaridad del juego de la ciencia dentro del conjunto de la cultura, es condenarse a no entender nada. No es de extrañar que la mayoría de los científicos no se reconozcan en los análisis que de su actividad hacen ciertos autores posmodernos,

que les parecen comparables a un grupo de sordos tratando de entender los movimientos de la orquesta en función de las relaciones de poder entre los músicos y sin referencia alguna a la música que tratan de interpretar.

Universalidad

La ciencia actual es universal. La misma ciencia se enseña y practica en las universidades y centros de investigación de todo el mundo[4]. Se trata de un hecho cultural inédito en la historia de la cultura humana anterior. La universalidad de la racionalidad científica se opone a la parroquialidad de las culturas étnicas, nacionales, tradicionales o dogmáticas. En especial, no hay que confundir la tradición cristiana occidental, tan tribal y cerrada como cualquier otra, con la ciencia actual, que no tiene nada de occidental ni de cristiana. De hecho, científicos de todos los países y razas contribuyen a ella.

A veces el Oriente se contrapone al Occidente, y por Oriente se entiende sobre todo la India, China y Japón. Pero las contribuciones de estos países a la ciencia actual son bien visibles. Limitándonos al campo de la física, recordemos que las partículas elementales se dividen en dos clases fundamentales: los bosones (de espín entero, como los fotones) y los fermiones (de espín fraccionario, como los electrones). Los bosones se llaman así en honor del físico indio Satyendra Bose (1894-1974). El mayor triunfo de la física de partículas ha sido la unificación del tratamiento teórico de las fuerzas electromagnética y nuclear débil, obra del pakistaní Abdus Salam (1929-1996) y de los estadounidenses Weinberg y Glashow, y a su vez basada (como todas la teorías cuánticas de campos) en el esquema de teoría *gauge* no abeliana del chino Chenning Yang y de

[4] Como señalaba Gerhardt Ertl, premio Nobel de química 2007, la ciencia actual tiende a romper todas las barreras, tanto entre disciplinas como entre naciones: «La ciencia es internacional. Ya no existe la ciencia china, ni la alemana, ni la americana. Esto significa que el libre intercambio de resultados científicos entre los diferentes países es hoy necesario».

Robert Mills. Chenning Yang (1922-) y el también chino Tsungdao Lee (1926-) recibieron el premio Nobel de Física en 1957 por su predicción de la violación de la conservación de la paridad en la desintegración beta. El límite de masa de una estrella más allá del cual no puede permanecer como enana blanca, sino que tiene que colapsar como estrella de neutrones o agujero negro, se llama hoy el límite de Chandrasekhar, en honor del astrofísico indio Subrahmanyan Chandrasekhar (1910-1995), su descubridor y ganador del premio Nobel de Física de 1983. Además, las contribuciones de los científicos asiáticos no se limitan a la física o la química. Abarcan desde la abstracta teoría de números, impulsada por el indio Srinivasa Ramanujan, hasta la concreta primatología de los chimpancés, en que tan decisiva participación han tenido japoneses como Toshisada Nishida. Incluso en la informática, la principal escuela de programadores del mundo se encuentra en Bangalore (India), desde donde son exportados a Estados Unidos y Europa. Obviamente, los orientales contribuyen junto con los occidentales a la ciencia actual, que no es oriental, ni occidental, sino realmente universal.

Por falta de espacio, en el resto de este capítulo, voy a centrarme en el caso de Japón.

El caso de Japón

Debido quizás a su posición excéntrica en el Extremo Oriente, a su condición insular, aislado y protegido por el mar, y a no haber sido nunca conquistado por extranjeros (excepto en 1945), Japón es uno de los países que mejor ha conservado sus propias tradiciones culturales. Los japoneses siguen comiendo con palillos, no con cuchillo y tenedor, como los occidentales. Siguen tomando sopa se mijo, cubos de soja y todas las variedades del sushi. Siguen practicando la costumbre social del baño caliente colectivo, que no es para lavarse ni para nadar, sino para relajarse y charlar. Después del baño se ponen los cómodos *yukatas* de algodón. Los días de fiesta las mujeres siguen vistiendo sus vistosos kimonos. Para saludarse,

los japoneses no se dan la mano, sino que se hacen una reverencia mutua a cierta distancia. Perviven las abigarradas tradiciones populares shintoístas, así como también las austeras y elegantes formas del budismo Zen, que van desde la meditación hasta la ceremonia del té. La jardinería japonesa sigue siendo de una originalidad y belleza impresionantes. Incluso se mantiene la institución de las geishas, que no tiene nada que ver con la prostitución y que carece de parangón en otros países. Los japoneses siguen hablando con gramática y léxico distintos según el sexo, la edad y la condición social del hablante y del oyente, y empleando un complejo sistema de honoríficos. Siguen escribiendo de un modo únicamente suyo, que combina los miles de caracteres chinos o *kanji* para los lexemas con la escritura *hiragana* para las partículas gramaticales y la *katakana* para los nombres propios foráneos. Basta comparar Japón con la cercana China o con el lejano México, por ejemplo, para constatar hasta qué punto Japón ha preservado mucho mejor sus tradiciones culturales ancestrales.

En 1542 desembarcaron en Nagasaki los primeros marineros portugueses. Poco después llegó Francisco Javier y otros misioneros jesuitas, que empezaron a promocionar el cristianismo entre los campesinos y samuráis en la isla de Kyushu. En 1615 las huestes de Tokugawa Ieyasu conquistaron el castillo de Osaka y mataron a Hideyori, poniendo así fin a un largo periodo de guerras civiles y estableciendo un nuevo gobierno unificado para todo Japón, con capital en Edo (la actual Tokyo), sede del castillo familiar de los Tokugawa. Así empezó el periodo de Edo de la historia japonesa, que abarca desde 1615 hasta 1868. El nuevo régimen prohibió inmediatamente el cristianismo y en 1637 ahogó en sangre la rebelión de los campesinos cristianos de Kyushu. A partir de ese momento, Japón se cerró completamente al mundo exterior. Quedó prohibido que ningún extranjero se acercase o desembarcase en Japón bajo ningún pretexto. La navegación y el comercio exteriores fueron proscritos, con la sola excepción de unos mínimos contactos con unos pocos chinos y holandeses en Nagasaki. Se prohibió también que los japoneses pudieran salir del país. Y a los que ya habían salido se les prohibió regresar. Durante los dos siglos y

medio siguientes, Japón estuvo herméticamente aislado de cualquier influencia cultural foránea. El shogunato de los Tokugawa dio lugar a un largo periodo de orden y paz, sin guerras civiles ni externas, en que se extendió el mercado y mejoró el nivel de vida. La cultura japonesa tradicional floreció en su aislamiento, enriquecida por desarrollos autóctonos, como el teatro kabuki y la estampa xilográfica.

Este aislamiento solo fue parcialmente roto con la llegada del comodoro Perry al frente de una flotilla americana de buques de guerra modernos al puerto de Edo. Perry exigía la apertura de algunos puertos al comercio exterior, pretensión a la que accedió Japón en 1858. Ello produjo una verdadera conmoción en el país, sobre todo entre la clase de los samuráis, que condujo al derrumbe del shogunato instaurado por los Tokugawa y a la restauración del pleno gobierno del emperador, que tomó el nombre de Meiji. Con ello, en 1868 acabó el periodo de Edo (ciudad entonces rebautizada como Tokyo, «capital del Oriente») y se inició el periodo Meiji, que duró hasta la Segunda Guerra Mundial. En ese momento los japoneses, aunque más nacionalistas que nunca y empeñados en preservar y fomentar sus entrañables tradiciones culturales, los rasgos subjetivos y convencionales de su cultura, decidieron abrirse completamente al mundo exterior e importar y adoptar voluntariamente la ciencia y la tecnología de los países más avanzados. Enviaron miles de estudiantes al extranjero, crearon universidades y centros de investigación, fomentaron el desarrollo industrial y las comunicaciones modernas. Desde entonces, la sociedad japonesa no ha dejado de combinar el mantenimiento de sus tradiciones culturales no ponderables o subjetivas con la adopción de las pautas objetivas y ponderables de la ciencia y la tecnología avanzadas.

Científicos japoneses

Desde los inicios de la época Meiji, la asimilación por los japoneses de la ciencia y la tecnología modernas ha sido rápida y profunda. Sus aportaciones recientes a las diversas ramas de la tecnología,

la electrónica y la robótica son bien conocidas. Baste recordar, a título de ejemplo, el desarrollo de la fotografía digital por empresas japonesas como Sony, Nikon y Canon, la contribución japonesa al DVD o la todavía más reciente introducción de la televisión de alta definición y de los sistemas alternativos de almacenamiento digital del HD DVD y del Blue Ray, liderados, respectivamente, por Toshiba y Sony, a los que ya aludimos previamente.

Pero aquí me interesa subrayar que, más allá de la mera tecnología, los japoneses también han hecho contribuciones importantes a todas las ramas de la ciencia pura, empezando por la física. El premio Nobel de Física de 1949 fue concedido a Hideki Yukawa (1907-1981) por la predicción de la existencia de mesones en base a consideraciones teóricas sobre las fuerzas nucleares. En concreto, predijo la existencia, masa y carga eléctrica de los pi-mesones o piones, que efectivamente intervienen en las fuerzas nucleares del modo indicado por Yukawa. En 1965 el premio Nobel recayó en Sinitiro Tomonaga (1906-1979), que, junto a Julian Schwinger y Richard Feynman, hizo aportaciones fundamentales en teoría cuántica, logró explicar el efecto anómalo de Lamb y eliminó los infinitos de los cálculos mediante la renormalización, proporcionando así su forma actual a la electrodinámica cuántica. En 1973 Leo Esaki, un joven ingeniero que había trabajado en Sony e IBM, fue galardonado con el premio Nobel de Física por sus descubrimientos experimentales sobre el efecto túnel en semiconductores. En 2002 recibió el premio Nobel de Física Masatoshi Koshiba por su detección de neutrinos en el Kamiokande. Koshiba había construido un detector de neutrinos a 1.000 m bajo tierra y logró detectar neutrinos procedentes de la explosión supernova 1987A. Sus colegas continuaron sus investigaciones, construyendo el Superkamiokande, con el que en 1998 descubrieron que los neutrinos solares tienen masa y cambian de tipo.

En 2000 el premio Nobel de Química recayó en Hideki Shirawaka por su descubrimiento de polímeros conductores. En 2001 lo obtuvo Ryoji Noyori por su invención de la síntesis catalítica asimétrica. En 2002 fue galardonado por el premio Nobel de Quí-

mica el joven ingeniero Koichi Tanaka por el desarrollo de una técnica para estudiar las proteínas con láser.

No todas las contribuciones notables de los científicos japoneses se limitan a la física o la química, ni todas reciben el premio Nobel. Así, por ejemplo, Yasutomi Nishizuka (1932-2004) ha sido uno de los biólogos moleculares que más han contribuido al estudio de cómo las hormonas afectan a las células. Cuando la hormona se liga a los receptores de la pared celular, todavía tiene que hacer llegar su señal al núcleo de la célula, a fin de producir un efecto o respuesta. Esto se consigue mediante una cascada de activaciones de proteínas G, de proteinoquinasas A y de proteinoquinasas C. Nishizuka fue el codescubridor de la proteinoquinasa C y fue quien le dio ese nombre.

Dado mi interés personal por los primates, no quisiera terminar este somerísimo repaso sin una referencia a la brillante escuela nipona de primatología. El padre de la primatología japonesa fue Kinji Imanishi (1902-1992). En 1948, Imanishi y sus colegas iniciaron el estudio sistemático de la conducta de los macacos *(Macaca fuscata)* que viven en libertad en la isla de Koshima. Esa investigación de campo pionera e incluso épica, que continúa ininterrumpidamente hasta nuestros días, nos ha proporcionado un conocimiento inaudito de las tradiciones culturales de los macacos. Cada macaco ha recibido un nombre y se ha registrado la biografía de cada inventor y las pautas sociales de difusión cultural de los inventos. Gracias a esos primatólogos japoneses, ahora conocemos la cultura de los macacos de Koshima mejor que la de cualquier otro primate, incluido *Homo sapiens*. Junichiro Itani (1926-2001) tomó el relevo de Imanishi como principal impulsor de los estudios primatológicos. En 1958, Imanishi e Itani viajaron a África (dos años antes de la llegada de Jane Goodall) y establecieron las bases de la investigación de campo de los chimpancés y bonobos en ese continente. Desde los campamentos de Mahale (en Tanzania) y Bossou (en Guinea), Toshisada Nishida, Yukimaro Sugiyama, Tetsuro Matsuzawa y otros han realizado investigaciones pioneras sobre la conducta de los chimpancés. En 1973 Takayoshi

Kano inició en Wamba (Congo) la observación de los bonobos *(Pan paniscus),* hasta entonces prácticamente desconocidos. Aparte de los numerosos estudios de campo, el famoso Instituto de investigación en primates de la Universidad de Kioto (el KUPRI), fundado en 1967, se ha convertido en un centro de referencia mundial de la primatología.

En definitiva, los japoneses han sabido y querido combinar el mantenimiento de sus tradiciones imponderables y convencionales, que no tienen nada que envidiar a las occidentales, con la plena aceptación y asimilación de las pautas objetivas de conocimiento y de eficacia características de la ciencia y la tecnología inicialmente occidentales y ahora universales, a las que ellos tan exitosamente contribuyen. No parecen haber tenido la más mínima dificultad en establecer la diferencia entre lo ponderable y lo imponderable, lo objetivo y lo subjetivo, lo convencional y lo natural.

La ciencia como ocupación ha logrado integrarse en la sociedad japonesa y alcanzar gran prestigio. En julio de 2007, el mismo emperador Akihito publicó un artículo sobre taxonomía en la revista *Nature,* en el que discute y exalta diversos aspectos de la contribución de Lineo. El gasto en investigación y desarrollo en ciencia y tecnología en Japón se sitúa desde hace años por encima del 3 por ciento del producto interior bruto (PIB), por encima del porcentaje dedicado por Estados Unidos y Europa. En cualquier caso, no cabe duda de que Japón, el país más oriental (el país «del sol naciente», es decir, del oriente por antonomasia), está plenamente incorporado a la ciencia global de nuestro tiempo y a la racionalidad científica universal.

CAPÍTULO 7

CREER Y SABER

Cada uno de los verbos 'creer', 'saber' y 'conocer' se usa de diversas maneras y con significados distintos. Un tipo de confusión conceptual frecuente procede de la no distinción entre los diversos significados de estas palabras, del malentendido consistente en confundir uno de sus significados con otro. Pero incluso cuando uno de estos verbos se usa unívocamente, la falta de claridad respecto a ese único significado puede constituir una fuente de confusiones. En este capítulo pretendemos contribuir a dos tareas: 1) la tarea de distinguir entre sí los diversos usos y significados de los verbos citados, y 2) la tarea de dilucidar o explicitar el significado correspondiente a algunos de sus principales usos. De paso y al final, haremos algunas consideraciones acerca de las nociones de aceptación de una idea y de justificación de una creencia.

Usos de 'creer'

El verbo 'creer' aparece en diversos tipos de oraciones que se diferencian unos de otros por la ausencia o presencia de determinadas preposiciones y construcciones gramaticales.

Hay un uso de 'creer' que es el principal, en el sentido de que los demás usos son reducibles a él. Se trata del 'creer que' que usamos cuando decimos que *x* cree que *p* (donde *x* es un humán, y *p*, una idea), como en las siguientes oraciones:

1) Colón creía que la Tierra era redonda. Creo que esta tarde va a llover. Creían que iban a ganar mucho dinero.

Este es el uso más frecuente de 'creer' y, además, el más importante, pues los demás usos se pueden parafrasear en función suya, como a continuación veremos.

Un uso distinto, pero fácilmente reducible al primero, es el de creer algo, que se manifiesta en oraciones como:

2) He creído la noticia desde el primer momento. Mi abuela cree todo lo que oye por la radio.

Estas oraciones pueden parafrasearse como «he creído que la noticia era verdad desde el primer momento» y «mi abuela cree que todo lo que oye por la radio es verdad». Otra paráfrasis posible, que recurre a la cuantificación sobre ideas, sería «hay una idea *p* tal que la noticia consiste en *p* y yo he creído que *p* desde el primer momento» y «para cada idea *p*, si mi abuela oye por la radio que *p*, entonces mi abuela cree que *p*».

Hay dos usos de 'creer' seguido de 'a', el creer a alguien a secas y el creer a alguien (+ adjetivo). Ejemplos del primero de los usos de 'creer a' son las siguientes oraciones:

3) Margarita siempre cree a su padre. No puedo creer a ese testigo. Te creo.

Este tercer uso de 'creer' es reducible al segundo, y, por tanto, indirectamente, al primero. Cuando decimos que *x* cree a *y* quere-

mos decir que *x* cree lo que *y* dice, o, si se prefiere, que *x* cree que lo que *y* dice es verdad.

Así podemos parafrasear las oraciones de (3) como «Margarita siempre cree que lo que le dice su padre es verdad», etc.

Ejemplos del segundo uso de 'creer a', del 'creer a' (+ adjetivo) son los siguientes:

4) Lo creo capaz de cualquier cosa. Me creían derrotado. Todo el mundo te cree culpable.

Este cuarto uso de 'creer' es directamente reducible al primero. Que *x* cree a *z* tal significa que *x* cree que *z* es tal. De este modo podemos parafrasear las oraciones de (4) como «creo que (él) es capaz de cualquier cosa», «creían que (yo) estaba derrotado» y «todo el mundo cree que eres culpable».

Otro uso de 'creer' es el 'creer' (+ verbo), tal como aparece en los siguientes ejemplos:

5) Pedro cree haber encontrado la solución definitiva. Eduardo cree contar con nuestro apoyo, pero se equivoca.

Este uso de 'creer' es también directamente reducible al «creer que». Las oraciones de 5) son fácilmente parafraseables como «Pedro cree que ha encontrado la solución definitiva» y «Eduardo cree que cuenta con nuestro apoyo, pero se equivoca».

El verbo 'creer' seguido de 'en', el 'creer en', se usa de dos maneras relacionadas pero distintas. Un uso de 'creer en' se manifiesta en estas oraciones:

6) Juan cree en Dios. Los escoceses creen en fantasmas. Hace doscientos años poca gente creía en los átomos.

Cuando decimos en este sentido que *x* cree en *y* queremos decir que *x* cree que *y* existe. Así, las oraciones de (6) se pueden parafrasear como «Juan cree que Dios existe», «los escoceses creen que los fantasmas existen» (o «que hay fantasmas») y «hace doscientos años poca gente creía que los átomos existían» (o «que había átomos»).

7) Marcelo cree en la astrología. Juan no cree en la democracia. Creemos en la revolución.

Cuando aquí decimos que *x* cree en algo queremos decir que *x* cree que ese algo funciona, que es eficaz, que triunfará. Así, podemos parafrasear las oraciones de (7) como «Marcelo cree que la astrología es una ciencia seria», «Juan no cree que la democracia sea un régimen eficaz (para la solución de los problemas colectivos)» y «creemos que la revolución triunfará».

El somero análisis de los usos del verbo 'creer' que acabamos de llevar a cabo parece mostrar que todos ellos son reducibles al 'creer que', es decir, que todas las expresiones en que aparece el verbo 'creer' pueden parafrasearse como expresiones en que solo aparece 'creer que'. Por ello, podemos centrar nuestra atención en las oraciones en que aparece 'creer que'.

Variedades de 'creer que'

Aunque la expresión 'creer que' tiene la misma forma gramatical en todas las oraciones en las que la usamos, lo que queremos decir con ella no es siempre exactamente lo mismo. Usamos la expresión 'creer que' con significados interrelacionados, pero no coincidentes. Tratemos de aislar esos significados.

Si alguien cree que *p* (donde *p* es una idea), decimos que *p* es una creencia suya. Decir que *p* es una creencia de *x* equivale a (significa lo mismo que) decir que *x* cree que *p*. Puesto que hay diversos significados de 'creer que', habrá diversos tipos de creencias. La tarea de aislar los diversos significados de 'creer que' es la misma que la de separar los distintos tipos de creencias.

Con frecuencia atribuimos a alguien creencias que él nunca se ha formulado explícitamente. Me siento con tranquilidad y energía en la silla, creyendo implícitamente que resistirá mi peso. Pero no lo resiste y me caigo al suelo con singular estrépito. (Gran parte de los *gags* de las películas cómicas son de este tipo.) Si alguien ha observado lo sucedido, podría comentar: «él (es decir, yo) creía que

la silla resistiría, no sabía que estaba rota». Y sin embargo, yo nunca había pensado en la silla. Fulano va cada mañana al estacionamiento donde deja su automóvil, sin pensar temáticamente que el estacionamiento estará abierto y que su automóvil estará donde lo había dejado. Pero si se encuentra con el estacionamiento cerrado o con que le han robado su coche, se llevará una desagradable sorpresa. Un observador puede comentar: «se ha enfadado, porque creía que el estacionamiento estaría abierto (o que su automóvil estaría allí)». Y sin embargo, fulano no había pensado en el estacionamiento ni en el coche hasta llegar allí; de hecho durante el camino había ido pensando en la persona a la que iba a visitar. Llamamos a este tipo de creencias que tenemos (o que se nos atribuyen), pero en las que no hemos pensado, creencias *implícitas* o *inconscientes*. Ortega y Gasset las llamaba «creencias», a secas, por contraposición a las ideas en las que uno piensa[1]. La mayor parte de nuestras creencias son de este tipo implícito. Ando tranquilamente por la calle, porque creo (implícitamente, inconscientemente) que el suelo me va a sostener, que los huesos de mis piernas no se van a quebrar, que ningún avión va a bombardear la calle, que el aire va a tener la adecuada proporción de oxígeno, etc. No pienso en nada de esto, pero me llevaría un chasco si así no ocurriera, y si alguien me preguntase sobre ello, respondería que sí. Si creo implícitamente que *p*, y alguien (aunque sea yo mismo) me preguntara que si *p*, le contestaría que sí, que creo que *p*. Pero entonces *p* habría dejado de ser una creencia implícita para convertirse en una creencia explícita o consciente.

La creencia *explícita* o *consciente* de que *p* presupone la consideración de que *p*. El que yo crea explícitamente que la silla va a resistir mi peso presupone que haya pensado en ello, que haya considerado la idea de que la silla va a resistir mi peso. Considerar una idea es pensarla, es fijarse en ella o traerla a colación, tanto si es para aceptarla como para rechazarla, o para preguntarse si es verdadera o falsa, o para lamentar o celebrar su contenido, o simplemente para pensarla como hipótesis.

[1] José Ortega y Gasset (1940), *Ideas y creencias*, Buenos Aires, Espasa.

Siempre que digo que creo que *p*, creo que *p* en sentido explícito o consciente o, lo que es lo mismo, *p* es una creencia explícita o consciente mía. Pero puedo creer conscientemente que *p* sin decirlo. Puedo pararme a pensar cuál es el camino más corto para ir a un sitio al que no he ido hasta ahora. Después de consultar el plano, decido que el camino más corto es uno determinado (el que pasa por el puente de la Alameda) y lo tomo. Aunque no haya abierto la boca, habré considerado mentalmente el asunto, le habré prestado atención y, por tanto, mi creencia de que el camino más corto es el que pasa por el puente de la Alameda será una creencia explícita o consciente.

A. W. Collins[2] ha señalado que puede ocurrir que alguien tenga una creencia inconsciente que no sea reconocida a nivel consciente al ser considerada. De la conducta de alguien puede desprenderse que la persona en cuestión cree que es peligroso entrar en competición con otros, pues siempre lo evita; pero preguntado si lo cree, dice que no. Solo a través de un tratamiento psicológico llega a darse cuenta de esa creencia suya. Un profesor actúa de tal manera que manifiesta un prejuicio respecto a la capacidad intelectual de las mujeres, confiriéndoles siempre peores notas. De su conducta se desprende que cree que las mujeres no pueden obtener tan buenos resultados intelectuales como los hombres. Pero preguntado si cree eso, dice que no. Y solo una vez confrontado con los muchos casos en que ha juzgado desfavorablemente los resultados de las mujeres, empieza a darse cuenta de que, en efecto, creía tal cosa. A estas creencias que no se reconocen de inmediato, que no se hacen explícitas al ser objeto de pregunta, podemos llamarlas creencias subconscientes. Alguien podría discutir el que haya creencias subconscientes, pero aquí no vamos a entrar en esa discusión. Solo nos interesa distinguir dos tipos de creencias inconscientes: las creencias inconscientes que se explicitan conscientemente en cuanto uno se interroga por ellas y las creencias inconscientes que no se reconocen conscientemente aunque uno se interrogue

[2] Arthur W. Collins (1969), *Unconscious Belief, The Journal of Philosophy*, vol. 66.

por ellas. A las primeras (que son la gran mayoría) podríamos llamarlas —en contraposición a las segundas— creencias *preconscientes;* a las segundas (si es que las hay), creencias *subconscientes.*

Cuando digo que creo que *p* en sentido explícito o consciente, puedo querer decir dos cosas distintas[3]. A veces quiero decir que, habiendo considerado *p,* más bien me inclinaría por *p* que por no *p;* que pienso que *p,* aunque no estoy seguro; que opino que *p,* que conjeturo que *p;* que me parece que *p;* que sospecho que *p;* que tengo le impresión de que *p.* En estos casos diremos que creo dubitativamente que *p.* Otras veces quiero decir que, habiendo considerado *p,* acepto que *p;* mantengo que *p* es verdad; juzgo que *p;* afirmo que *p.* En estos casos diremos que creo asertivamente que *p.* Cuando digo que creo que la Tierra gira en torno al Sol o que el alcoholismo conduce a la cirrosis, estoy usando el verbo *creer* en sentido asertivo. Cuando a la pregunta «¿Vendrá tu prima a la fiesta?», respondo «No sé, pero creo que sí», o cuando digo que creo que mañana va a hacer buen tiempo, pero que no estoy seguro, estoy usando el verbo 'creer' en sentido dubitativo.

El siguiente esquema resume los diversos usos de «creer que» analizados hasta aquí:

x cree que *p*	*x* cree inconscientemente (implícitamente) que *p*	*x* cree subconscientemente que *p* *x* cree preconscientemente que *p*
	x cree conscientemente (explícitamente) que *p*	*x* cree dubitativamente que *p* *x* cree asertivamente que *p*

Para las creencias puede formarse este otro esquema, paralelo al anterior:

[3] La misma ambigüedad se da en el verbo inglés *to believe,* en el alemán *glauben* y en el francés *croire.* Por ejemplo, respecto a este último el diccionario *Lexis* de la lengua francesa (Larousse, 1975) da como primeras acepciones: (1) *considérer comme vrai, être convaincu de quelque chose;* (2) *estimer probable ou possible.*

creencia	inconsciente o implícita	subconsciente preconsciente
	consciente o explícita	dubitativa asertiva

Creencia consciente asertiva

Para evitar confusiones conceptuales, hemos analizado los diversos usos de 'creer' y las diversas variedades de 'creer que'. Pero en realidad lo único que aquí nos interesa es dilucidar el significado de la expresión «*x* cree que *p*», usada en el sentido consciente y asertivo de 'creer que' (un uso para el que más adelante propondremos usar más bien el verbo 'aceptar'). En el resto de este apartado, cuando usemos 'creer que', a secas, se debe entender que usamos esa expresión en sentido consciente, explícito y asertivo. Igualmente, cuando hablemos de creencias, a secas, estaremos hablando de creencias conscientemente aceptadas.

Quizás convenga, antes de ponernos a analizar los componentes peculiares de la creencia conscientemente aceptada, preguntarnos por los posibles componentes comunes de los diversos tipos de creencias que acabamos de distinguir. ¿Tienen algo en común estos diversos tipos de creencias? ¿Tienen algo en común las diversas circunstancias en las que decimos de alguien que cree algo?

Cuando atribuimos a alguien una creencia implícita, cuando de la observación de su conducta inferimos que cree que *p*, parece que queremos decir que tiene una disposición o tendencia a comportarse como si *p* fuera verdad. Pero en esta atribución, como en cualquier otra, podemos equivocarnos. El ascensor ha estado estropeado toda la semana y los vecinos han tenido que subir a pie las escaleras que conducen a sus apartamentos. Pero hoy han arreglado el elevador y los vecinos ya lo utilizan. Sin embargo vemos que el señor Restrepo llega al portal y sube jadeando las escaleras que llevan a su apartamento, en el último piso. Es natural si alguien co-

menta: «El señor Restrepo cree que el ascensor todavía está estropeado. No se ha enterado de que ya funciona de nuevo». Quien esto comenta atribuye al señor Restrepo la creencia de que el elevador está todavía estropeado, es decir, la disposición a actuar como si el elevador todavía estuviera estropeado. Eso es lo que quiere decir con su atribución. Claro que puede equivocarse. Puede ser que, en efecto, el señor Restrepo no sepa que el elevador funciona de nuevo y, por tanto, tenga una disposición a actuar como si no funcionase, disposición que conduce en este caso al señor Restrepo a subir a su apartamento por las escaleras, sudando y jadeando. Pero también podría ser que el señor Restrepo no tuviese ninguna disposición a actuar como si el elevador estuviera estropeado y que supiera perfectamente que ya lo han arreglado (se lo ha dicho la portera), pero que, sin embargo, subiese a pie las escaleras por indicación de su médico, que le ha recomendado hacer más ejercicio y en especial no perder ninguna oportunidad de subir las escaleras andando, por bien que funcionen los ascensores.

Una disposición no es algo observable en la conducta de un individuo. Es algo inobservable, pero inferible de esa conducta observable. La conducta observada no garantiza en ningún caso la posesión de la disposición. Que el individuo cuya conducta observamos posee una determinada disposición (por ejemplo, a actuar como si *p* fuera verdad) es una hipótesis falible y refutable. Por eso cuando atribuimos creencias a alguien en función de su conducta, fácilmente podemos equivocarnos. Pero cuanto mejor conozcamos al individuo, sus deseos y sus circunstancias, con tanta mayor confianza podremos inferir disposiciones (y en especial creencias) de la observación de su conducta.

Hemos visto que cuando decimos que fulano cree (implícitamente) que *p*, queremos decir que fulano tiene una tendencia o disposición a actuar como si *p* fuera verdad. Pero ¿queremos decir eso también cuando decimos que fulano cree (explícitamente) que *p*? En primer lugar está claro que, en cualquier caso, queremos decir también otras cosas, como que fulano ha considerado en algún momento la idea de que *p*. Si no, no se trataría de una creencia ex-

plícita o consciente. Pero, y aunque sea en segundo lugar, qué duda cabe de que lo que queremos decir cuando decimos que fulano cree (explícitamente) que *p* incluye que fulano tiene una disposición a comportarse como si *p* fuese verdad. Si *x* nos dice que cree que *p*, y luego vemos que se comporta como si no fuese verdad que *p* (es decir, si de su conducta inferimos una disposición a comportarse como si no fuera verdad que *p*), entonces lo más probable será que pongamos en duda la sinceridad de *x* al decirnos que creía que *p*. Si un vendedor de automóviles nos dice que cree que los automóviles de la marca por él representada son los más baratos, seguros, duraderos, confortables, mejor acabados y más adecuados al tránsito rodado de nuestra ciudad, y luego nos enteramos de que él mismo nunca compra coches de esa marca, sino siempre de otra distinta, por lo menos nos entrarán sospechas sobre la sinceridad de su manifestación de creencia.

En efecto, si alguien dice de sí mismo que cree que *p*, normalmente no va a equivocarse respecto al hecho mismo de su creencia. Yo puedo equivocarme al atribuir creencias a otro, pero no a mí mismo. Como suele decirse, yo soy una autoridad respecto de mis propias creencias. Y el que yo crea que *p* significa, entre otras cosas, que tengo una disposición a actuar como si *p* fuera verdad. Por eso, si alguien dice que cree que *p* y luego pensamos poder inferior que se comporta como si *p* no fuera verdad, concluimos no que se equivoca, sino que nos engaña. Ponemos en duda no su conocimiento de sus propias creencias, sino la sinceridad de sus manifestaciones.

Como acabamos de ver, cuando decimos que *x* cree (conscientemente) que *p*, queremos decir al menos dos cosas: 1) que *x* tiene una disposición a actuar como si *p* fuera verdad, y 2) que *x* ha considerado (se ha fijado en, ha pensado) la idea de que *p*. Según R. B. Braithwaite[4] (aplicándolo a *believe*, claro), esto sería todo y solo lo que queremos decir, cuando decimos que *x* cree que *p*.

[4] R. B. Braithwaite (1932-1933), «The Nature of Believing», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 33.

Puede parecer que si decimos que *x* cree (conscientemente) que *p*, además de querer decir que *x* tiene una disposición a actuar como si *p* y que *x* ha considerado la idea de que *p*, queremos decir algo más, algo así como que *x* asiente a *p* o acepta que *p*. En efecto, al hablar de las creencias subconscientes, vimos que *x* puede tener una tendencia a actuar como si *p* (como si la competición siempre fuera peligrosa, como si las mujeres siempre fueran intelectualmente menos capaces que los hombres...), y por ello le podemos atribuir la creencia de que *p*, y sin embargo, al preguntarle si *p* y, por tanto, al considerar *x p*, *x* respondía que no *p*. En estos casos se da la disposición a actuar como si *p* junto con la consideración de *p* y, sin embargo, no atribuimos a *x* la creencia consciente de que *p*, sino solo la creencia inconsciente (e incluso subconsciente) de que *p*. Lo que nos impedía atribuir a *x* la creencia consciente de que *p* era precisamente la falta de asentimiento o aceptación de que *p*, manifestada en su respuesta de que no *p*.

Así pues, parece que cuando decimos que *x* cree (conscientemente) que *p*, queremos decir al menos tres cosas:

1) que *x* tiene una disposición a comportarse como si *p*,
2) que *x* ha considerado alguna vez que *p*,
3) que *x* ha asentido o aceptado que *p*.

Por otro lado, resulta difícil imaginarse situaciones en las que pensáramos que fulano tiene una disposición a comportarse como si *p*, que fulano ha considerado que *p* y que fulano ha aceptado que *p*, y en las que, sin embargo, nos negáramos a decir que fulano cree que *p*. Parece como si las tres condiciones enumeradas constituyesen un análisis adecuado del significado de «*x* cree que *p*». De todos modos, el concepto de aceptación o asentimiento que aparece en la condición (3) es claramente merecedor de un análisis más detallado, que más adelante llevaremos a cabo y al que dedicaremos el capítulo siguiente.

Usos de 'saber'

El verbo 'saber' se usa de muchas maneras. Algunos de los usos de 'saber' son reducibles a otros y, de alguna manera, configuran entre ellos un mismo significado. Pero a veces ocurre que unos usos son irreducibles a otros, manifestándose así significados distintos de la misma palabra.

El uso más frecuente del verbo 'saber' es el de 'saber que', que empleamos cuando decimos que *x* sabe que *p* (donde *x* es un humán, y *p,* una idea o proposición), como en los ejemplos siguientes:

1) Ya sé que no soy tan alto como tú. ¿Sabes que Felipe ha muerto? No sabe que se le ha acabado el dinero. El diputado sabe que su popularidad ha descendido en los últimos meses. Todos sabemos que la Tierra gira alrededor del Sol.

Las oraciones de 1) ejemplifican el *saber proposicional,* el *saber que* φ (donde φ es una idea cualquiera). Este 'saber que' es el uso del verbo 'saber' que más nos interesa aquí y el que más tiene que ver con la ciencia. El 'saber que' corresponde al verbo latino *scire,* de donde se deriva *scientia,* ciencia. También corresponde al francés *savoir que,* al inglés *to know that* y al alemán *wissen* (de donde se deriva *Wissenschaft,* ciencia).

Este uso de 'saber', el 'saber que', no es, desde luego, el único. Un uso distinto es, por ejemplo, el 'saber si', ejemplificado en las siguientes oraciones:

2) No sé si Martínez vendrá. ¿Sabes si ha acabado ya la fiesta?

Este uso de «saber» es claramente reducible al anterior. Así, «no sé si Martínez vendrá» equivale a (significa lo mismo que) «no sé que Martínez vendrá y tampoco sé que Martínez no vendrá». «¿Sabes si ha acabado ya la fiesta?» equivale a «¿Sabes que la fiesta ha acabado ya o sabes que la fiesta no ha acabado todavía?». En general «*x* no sabe si *p*» equivale a «*x* no sabe que *p* y *x* no sabe que no *p*». Igualmente, la pregunta «¿sabes si *p*?» equivale a «¿sabes que *p* o sabes que no *p*?».

Otro uso distinto de 'saber' aparece en los siguientes ejemplos:

3) Elena sabe mucho de química. Luis no sabe nada de numismática. Sabes de todo.

También este uso de 'saber' parece reducible al 'saber que'. En efecto, cuando decimos que Elena sabe mucho de química, queremos decir algo así como que para muchas ideas (o leyes, o datos) *p* de la química, Elena sabe que *p*. Y que Luis no sabe nada de numismática significa que no hay ninguna idea *q* de la numismática tal que Luis sepa que *q*. Y si decimos que sabes de todo, queremos decir (seguramente con exageración) que, sea el que sea el campo en el que pensemos, siempre hay ideas *p* de ese campo tales que tú sabes que *p*.

Un uso muy importante del verbo 'saber' es el 'saber' (+ infinitivo), el *saber hacer,* que podemos ejemplificar en estas oraciones:

4) Este niño ya sabe nadar. Pedro sabe andar en bicicleta. ¿Sabes bailar el tango? Sé hacer barcos de papel. No sabe (hablar) francés.

En las oraciones de 4) el verbo 'saber' se usa como saber hacer. Este uso corresponde al francés *savoir* (+ infinitivo), al inglés *to know how to* (o *can*) y al alemán *können* (obsérvese que el alemán es la única de las lenguas consideradas que emplea dos verbos completamente distintos —*wissen* y *können*— para el saber proposicional y el saber hacer).

El 'saber' (+ infinitivo), el saber hacer, no es reducible al 'saber que'. Por mucho que alguien sepa sobre la historia del tango y sobre la sistemática de sus movimientos, si, al sonar los acordes del tango, es incapaz de moverse de la manera adecuada con su pareja, diremos que no sabe bailar el tango. Si nos dice que sabe cuáles son los movimientos del tango, pero que no le salen, le contestaremos que, en efecto, sabe cuáles son los movimientos del tango, incluso que es una autoridad en lo tocante al tango, pero que no sabe bailar el tango. Por muchas ideas que uno sepa acerca del tango, si uno no es capaz de moverse del modo adecuado a sus compases, si uno no tiene la adecuada disposición psicofisiológica, uno no sabe

bailar el tango. Y, por mucho que uno sepa sobre la bicicleta, su historia y su mecánica, si, al montarse en la bicicleta, es incapaz de mantener el equilibrio, pedalear y avanzar, uno no sabe andar en bicicleta. De igual modo, y por mucho que uno sepa de la historia, la gramática y la fonética de la lengua francesa, si uno no es capaz de responder coherentemente en francés a las preguntas triviales que en esa lengua se le formulan, uno no sabe (hablar) francés. El 'saber' (+ infinitivo), el saber hacer, no es reducible al 'saber que', al saber proposicional. Se trata de un significado distinto del verbo 'saber', que incluye una cierta disposición psicofisiológica, una cierta habilidad o capacidad de responder adecuadamente a determinados estímulos y de realizar determinadas acciones.

Otro uso de 'saber', el 'saber' (+ pronombre interrogativo), aparece en las siguientes oraciones:

5) Pedro sabe quién mató al portero. No sabemos dónde está la oficina. Yo sé cómo ocurrió el accidente. ¿Sabes cuándo empieza el concierto?

Este uso de «saber» es por lo pronto reducible al uso anterior, al saber hacer, y, más en concreto, a un peculiar tipo de saber hacer que consiste en saber responder. En efecto, decir que *x* sabe quién hizo algo equivale a decir que *x* sabe responder a la pregunta «¿quién hizo eso?». Que *x* sabe dónde ocurrió algo significa que *x* sabe responder a la pregunta «¿dónde ocurrió eso?». Que *x* sabe por qué pasó aquello equivale a que *x* sabe responder a la pregunta «¿por qué pasó aquello?». En general, 'saber' (+ pronombre interrogativo) significa ser capaz de responder a la pregunta que comienza por dicho pronombre interrogativo. Ahora bien, el saber responder es un tipo de saber hacer estrechamente relacionado con el saber proposicional. Que *x* sabe responder a una determinada pregunta significa que *x* sabe dar una respuesta *p* a esa pregunta y, por tanto, implica que *x* sabe que *p*. Por ello no es de extrañar que muchas oraciones con 'saber' (+ pronombre interrogativo) sean reducibles no solo al saber hacer, es decir, a oraciones del tipo 4), sino también al 'saber que', a oraciones del tipo (1). Así, «Juan

sabe dónde se encuentra el tesoro» puede ser parafraseado no solo como «Juan sabe responder a la pregunta ¿dónde se encuentra el tesoro?», sino también como «hay un lugar *z* tal que Juan sabe que el tesoro se encuentra en *z*» o, más llanamente, «hay un lugar del que Juan sabe que en él se encuentra el tesoro». «Pedro sabe quién mató al portero» puede asimismo ser interpretado no solo como «Pedro sabe contestar a la pregunta ¿quién mató al portero?», sino también como «hay un humán *x* tal que Pedro sabe que *x* mató al portero» o, más llanamente, «hay alguien del que Pedro sabe que mató al portero».

Un uso fácilmente reducible al que acabamos de ver es el siguiente:

6) Fulano sabe lo que ha pasado. ¿Sabes lo que ha dicho el presidente?

Este 'saber lo que' es reducible al 'saber qué', un tipo especial de 'saber' (+ pronombre interrogativo). En efecto, «fulano sabe lo que ha pasado» significa lo mismo que «fulano sabe qué ha pasado».

Otro uso de 'saber' se manifiesta en los siguientes ejemplos:

7) Yo sé de alguien que podría ayudarte. Javier sabe de un sitio tranquilo donde comer. ¿Sabes de algún remedio para esta dolencia?

Este tipo de expresiones son usadas con dos significados distintos. Cuando las proferimos con el primer significado, queremos decir que sabemos responder a una cierta pregunta, que poseemos una cierta información. En estos casos el uso 7) es reducible al 5), es decir, al 'saber' (+ pronombre interrogativo). «Yo sé de alguien que podría ayudarte» significa entonces lo mismo que «alguien podría ayudarte y yo sé quién es». Y que Javier sabe de un sitio tranquilo donde comer significa que hay un sitio tranquilo donde comer y que Javier sabe cuál es. Pero ya vimos que el uso 5) admite, a su vez, dos análisis distintos, uno en función de 4), en función del especial tipo de saber hacer que es el saber responder, y otro en

función de 1), en función del 'saber que'. Así, la oración «yo sé de alguien que fuma mariguana» puede ser parafraseada en este sentido como «hay alguien que fuma mariguana y yo sé quién es» y como «hay un humán *x* tal que yo sé que *x* fuma mariguana» o, más sencillamente, «hay alguien del que sé que fuma mariguana». El análisis que acabamos de ofrecer resulta adecuado cuando queremos indicar posesión de información o capacidad de respuesta. Pero otras veces queremos indicar conocimiento, relación, contacto. En esos casos «yo sé de alguien que podría ayudarte (o que fuma mariguana)» significa «yo conozco a (es decir, tengo relación y contacto con) alguien que podría ayudarte (o que fuma mariguana)». Cuando replico a alguien que afirma que todos los filósofos griegos escribieron varias obras diciendo que «yo sé de un filósofo griego que no escribió nada», no quiero decir que yo conozco a (tengo contacto con) tal filósofo, sino que hay al menos uno y que yo sé quién es: Sócrates. Pero cuando, echando mi brazo por encima del hombro de alguien que necesita urgentemente dinero, le digo en tono tranquilizador «no te preocupes, yo sé de alguien que puede prestarte dinero», no quiero decir meramente que hay alguien que puede hacerlo y que yo sé quién es, aunque yo no tenga ningún contacto con él, sino quiero decir más: quiero decir que yo conozco a alguien, que tengo relación y confianza con alguien que puede prestarte dinero y, que, por tanto, puedo intervenir para que de hecho te lo preste.

Un uso poco frecuente del verbo 'saber' se ejemplifica en estas oraciones:

8) ¿Sabes lo que estás haciendo? No sabe lo que dice. Perdónales, porque no saben lo que hacen.

El verbo 'saber' se usa a veces en este tipo de expresiones de un modo irreducible a los casos anteriores, significando ser consciente o darse cuenta de algo. «¿Sabes lo que estás haciendo?» significa lo mismo que «¿te das cuenta de lo que estás haciendo?» Nuestro amigo, borracho y excitado, profiere insultos y amenazas. Nosotros lo excusamos ante los oyentes, comentando que no hay que

tomar en serio lo que dice, que no hay que hacerle caso, pues está borracho y no se da cuenta de lo que está diciendo, «no sabe lo que dice». Otras veces se emplea 'saber' —o, mejor dicho, 'no saber'— en este tipo de expresiones para señalar que alguien ignora un aspecto relevante del asunto, y que por eso actúa como lo hace. En esos casos, el uso es reducible al 'saber que'. Así, cuando Cristo dice «perdónales, porque no saben lo que hacen», quiere decir que no saben que él es el mesías y que, por tanto, no saben que están crucificando al mesías.

Un uso del verbo 'saber' completamente distinto de los anteriores es el que aparece en las siguientes oraciones:

9) El postre sabe demasiado amargo. ¡Qué bien sabe este vino! La sopa sabe a cebolla. El pastel no sabe a nada.

En estos ejemplos el verbo 'saber' se usa con significado de tener sabor. «El postre sabe demasiado amargo» significa que el postre tiene un sabor demasiado amargo. «¡Qué bien sabe este vino!» significa lo mismo que «¡Qué buen sabor tiene este vino!». «La sopa sabe a cebolla» significa que la sopa tiene sabor a cebolla. Este significado de saber es evidentemente muy distinto de los significados manifestados en los usos anteriormente considerados. Sin embargo, desde un punto de vista etimológico se trata del significado primario de 'saber'. En efecto, el verbo castellano 'saber' procede del latín *sapere,* que fundamentalmente y casi siempre significaba tener sabor. De *sapere* deriva *sapor,* en castellano, sabor. *Sapere* adquirió también el significado secundario de ser prudente o sensato. De aquí deriva *sapientia,* sabiduría o sensatez. Este doble significado de *sapere* se prestaba a juegos de palabras, como este de Cicerón: *Nec enim sequitur, ut cui cor sapiat, el non sapiat palatus* (el ser prudente no excluye el saborear la comida con gusto).

Otro uso, finalmente, de 'saber', relacionado con el anterior, pero distinto, se observa en oraciones como:

10) Me sabe mal que no hayas venido. Le supo muy mal que no lo invitaran.

Este tipo 10) representa un uso metafórico de 9), de 'saber' como tener sabor. «Me sabe mal que no hayas venido» significa que me ha disgustado el que no hayas venido, que me ha sentado mal, que no me ha gustado, que me ha dejado mal sabor de boca.

Recapitulando los resultados de nuestro análisis, podemos concluir que todos los usos del verbo 'saber' (excepto los usos más bien raros de 'saber' como 'darse cuenta de' y de 'saber de' como 'conocer') se reducen a tres usos principales e irreducibles entre sí, y, por tanto, que el verbo 'saber' tiene tres significados principales:

1) 'saber que' o saber proposicional;
2) 'saber' (+ infinitivo) o saber hacer, indicando la posesión de una habilidad o capacidad;
3) 'saber (a)', indicando tener sabor (de).

Estos tres significados de 'saber' son distintos e irreducibles. La distinción e irreducibilidad entre a) y b) ha sido subrayada por Gilbert Ryle[5] para las correspondientes expresiones inglesas *to know that* y *to know how* (en realidad, *to know how to,* pues *to know how* a secas sería un caso de saber [+ pronombre interrogativo]).

De los tres significados principales de 'saber' que hemos distinguido, aquí nos interesa especialmente el primero, el saber proposicional, que a continuación pasamos a matizar.

Significado de 'saber que'

Consideremos los casos en que de algún individuo *x* y de alguna idea *p* decimos que *x* sabe que *p*. ¿Qué queremos decir cuando decimos que *x* sabe que *p*?

Por lo pronto, parece que lo que queremos decir cuando decimos que *x* sabe que *p* incluye o implica que *x* acepta o cree que *p*,

[5] Gilbert Ryle (1946-1947), «Knowing how and knowing that», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 46.

en el sentido de creencia consciente asertiva. Si alguien nos dice que sabe que *p*, no se nos ocurriría preguntarle si cree que *p*. Desde luego que lo cree. ¡Incluso lo sabe! A nadie se le ocurriría decir «Sé que *p*, pero no creo que *p*». Pensaríamos que no sabe hablar castellano o que se está haciendo el gracioso. El uso que normalmente hacemos de los verbos 'creer' y 'saber' es tal que creer no implica saber (podemos decir «creo que así es, pero en realidad no lo sé»), pero saber implica creer. Incluso cuando alguien pretende saber algo y nosotros pensamos que se equivoca, al menos le concedemos que lo cree. Enrique nos dice: «Sé que dejé cerrada la puerta». Nosotros comentamos: «Cree que dejó cerrada la puerta, pero en realidad la dejó abierta». Es decir, que siempre que alguien pretende saber, cree, sepa o no. Saber implica creer. Incluso pretender saber ya implica creer.

Volvamos a considerar el último ejemplo. Enrique nos había dicho: «Sé que dejé cerrada la puerta». Pero nosotros no aceptamos su pretensión de saber, y no porque no pensemos que él así lo cree —eso lo concedemos—, sino porque pensamos que no es verdad que hubiera dejado cerrada la puerta. Hemos pasado delante de la puerta poco después de que él hubiera salido y la hemos visto abierta. Pensamos que Enrique es un despistado, que salió de casa convencido de haber dejado cerrada la puerta, pero que en realidad se olvidó de cerrarla y la dejó abierta. Y puesto que pensamos que es falso que dejase cerrada la puerta nos negamos a aceptar que supiese que había dejado cerrada la puerta; solo aceptamos que lo creyera. En general, nunca aceptamos que alguien sabe que *p*, si creemos que no *p*.

Si nunca aceptamos un enunciado del tipo «*x* sabe que *p*», donde creemos que no *p*, que no es verdad que *p*, ello se debe a que cuando decimos que *x* sabe que *p*, lo que queremos decir incluye o implica *p*. Yo puedo estar seguro de que esta noche no va a llover, porque no se ve ni una nube y porque el servicio meteorológico así lo ha predicho. Animo a alguien a dejar tendida la ropa lavada, diciéndole: «Puedes dejarla con toda tranquilidad. Sé que no va a llover esta noche». Si luego resulta que sí que llueve, diré (o pensa-

ré): «Creía que no iba a llover, pero me equivocaba; ha llovido». Ni a mí ni a nadie se le ocurrirá seguir diciendo que yo sabía que no iba a llover.

Así, pues, vemos que lo que queremos decir cuando decimos que *x* sabe que *p* incluye al menos dos cosas: 1) que *x* cree que *p*, y 2) que *p* es verdad. ¿Es eso todo lo que queremos decir?

Supongamos que el lunes Felipe se despierta con el presentimiento, con la corazonada de que el número 25 le va a traer buena suerte. Va al casino y apuesta al número 25, convencido de que va a ganar dicho número. «Sé que va a ganar el 25», comenta a su acompañante. Pero gana el 4. «Creías que iba a ganar el 25, pero no lo sabías; ya has visto que ha salido el 4», dice el acompañante. Felipe lo reconoce. El martes vuelve a pasarle lo mismo con el 25 y vuelve a perder su dinero en el casino. El miércoles vuelve a levantarse Felipe con el presentimiento de que esta vez sí que el 25 le traerá suerte. Va al casino, apuesta al 25 y gana. «Tenía que ganar; lo sabía», comenta. «No lo sabías —responde su acompañante—; solo lo creías, aunque tengo que reconocer que esta vez has acertado.»

Supongamos que Miguel cree que todos los asesinatos son cometidos por negros. Matan a su vecino y comenta: «Seguro que el asesino ha sido un negro. Lo sé. Todos los asesinatos los cometen negros». Finalmente se descubre que el asesino era efectivamente un negro. Normalmente, diríamos que Miguel no sabía que el asesino era un negro, sino que lo creía, llevado de sus prejuicios. De todos modos, reconoceríamos que esta vez ha acertado.

Supongamos que Pepito discute con su maestro. El maestro le dice que no ha entendido lo que son las raíces cuadradas, pues las confunde con las mitades. Pepito dice saber las raíces cuadradas de los números que el maestro quiera preguntarle. «¿Cuál es la raíz cuadrada de 16?», pregunta el maestro. «8», contesta Pepito. «No, te equivocas, es 4. Veamos ahora, ¿cuál es la raíz cuadrada de 9?» «4,5.» «No, te equivocas, es 3. ¿Cuál es la raíz cuadrada de 4?» «2», contesta Pepito. «Sí, es 2», dice el maestro. «Lo sabía, sabía que la raíz cuadrada de 4 era 2», exclama Pepito. «No, no lo sabías. Te has

limitado a sacar la mitad del número dado. Lo que pasa es que en el caso de 4 coinciden la raíz cuadrada y la mitad. Has acertado por casualidad.»

Del análisis de estos ejemplos se desprende que el cumplimiento de las dos condiciones 1) que *x* crea que *p* y 2) que sea verdad que *p* basta para decir que *x acierta que p,* pero no es suficiente para decir que *x* sabe que *p.* Siempre que creemos algo y lo creído resulta ser verdad, acertamos. Y puesto que, según hemos visto, cuando sabemos que *p,* siempre ocurre que creemos que *p* y que es verdad que *p,* de aquí se sigue que cuando sabemos, siempre acertamos. El saber es garantía de acierto. Pero, como hemos visto en los ejemplos anteriores, la inversa de esa afirmación no vale. El acierto no es garantía de saber. Muchas veces acertamos, pero no sabemos.

Si *x* acierta que *p,* es decir, si *x* cree que *p* y *p* es verdad, ¿qué más exigimos para decir que *x* sabe que *p*? En el ejemplo del casino, el miércoles acertó Felipe en su creencia de que ganaría el 25. Pero ¿estaba justificada esa creencia? Esa creencia se basaba en un presentimiento que había tenido al despertar. Normalmente consideramos que el sentir un presentimiento de que *p* no justifica la creencia de que *p,* no constituye razón para creer que *p.* Y como la única razón que tenía Felipe para creer que ganaría el número 25 era ese presentimiento, pensamos que su creencia no estaba justificada. Por eso decimos que aunque acertó que saldría el 25, en realidad no lo sabía. En el ejemplo del asesinato del vecino de Miguel, este acertó en su creencia de que el asesino había sido un negro. Pero esa creencia no se basaba en ningún dato concreto, en ninguna pista, sino únicamente en su creencia de que todos los asesinatos son cometidos por negros, y a su vez para esta creencia general no tenía más apoyo que su prejuicio y algún acierto ocasional, como el de esta vez. Normalmente no consideramos que un prejuicio justifique una creencia como la de Miguel; por eso pensamos que su creencia no estaba justificada. En el ejemplo de Pepito, este acertó que la raíz cuadrada de 4 es 2. Pero esta creencia de Pepito se basaba en su confusión de la raíz cuadrada con la mi-

tad y en el hecho de que en el caso concreto del 4 ambas cosas coincidían. El principio de que la raíz cuadrada de un número es igual a su mitad es falso y, por tanto, no sirve para justificar la creencia de Pepito de que $\sqrt{4} = 2$, aunque la creencia sea verdadera. Por eso, el maestro pensaba que la creencia correcta de Pepito de que $\sqrt{4} = 2$ no estaba justificada y, por tanto, que Pepito en realidad no sabía que $\sqrt{4} = 2$.

Así, pues, en los casos en que *x* cree que *p* y es verdad que *p*, pero nos negamos a reconocer que *x* sabe que *p*, la condición cuyo cumplimiento echamos en falta es la de que *x* esté justificado en creer que *p*.

Si este análisis es correcto, cuando decimos que *x sabe que p* queremos decir al menos estas tres cosas: 1) *x* cree que *p*, 2) *x* está justificado en creer que *p* y 3) es verdad que *p*. En efecto, si alguna de estas tres condiciones no se cumple, no aceptamos que *x* sabe que *p*. Y si las tres condiciones se cumplen, solemos aceptar que *x* sabe que *p*. Fulano dice: «Sé que dejé cerrada la puerta. Tengo la costumbre de cerrarla siempre que salgo y, en este caso concreto, me acuerdo perfectamente de haberla cerrado». Vamos a su casa y comprobamos que la puerta está cerrada. Y aceptamos que sabía que dejó la puerta cerrada. Estoy seguro de que esta noche no va a llover. Nunca llueve por la noche en esta estación del año. No hay ni una nube en el cielo. El servicio meteorológico anuncia sequía aguda. Digo: «Puedes dejar tendida la ropa. Sé que no va a llover esta noche». Y no llueve. Comento: «Sabía que no iba a llover». Todo el mundo aceptará que, efectivamente, lo sabía.

Cuando decimos que *x* sabe que *p*, ¿queremos decir algo más, aparte de que *x* crea que *p*, que está justificado en creer que *p* y que sea verdad que *p*? A primera vista, parece que no. Al menos, en la inmensa mayoría de los casos parecería forzado negarse a reconocer que *x* sabe que *p*, si se cumplen esas tres condiciones. Sin embargo, uno puede imaginarse —como ha hecho Edmund Gettier[6]— situa-

[6] Edmund L. Gettier (1963), «Is justified true belief knowledge?» *Analysis*, vol. 23. Se trata de situaciones como la siguiente: Gloria cree justificadamente que se va a ca-

ciones un tanto rebuscadas, pero plausibles, en las que probablemente no diríamos que *x* sabe que *p*, a pesar de cumplirse las tres condiciones citadas. De todos modos, la principal laguna de nuestro análisis del significado de 'saber que' está constituida por la penumbra en que hemos dejado el concepto de justificación de una creencia, penumbra que más adelante trataremos de despejar.

Usos de 'conocer'

El verbo 'conocer' se usa en castellano menos frecuentemente que el verbo 'saber'[7], y en general en contextos que nada tienen que ver con las ideas o con la ciencia. En realidad, lo que suele llamarse teoría del conocimiento más bien debería llamarse teoría del saber.

La estructura gramatical de las expresiones en que aparece el verbo 'conocer' es mucho más uniforme que la correspondiente a los verbos 'creer' y 'saber'. De hecho, siempre tiene la misma forma: 'conocer' (+ frase nominal). Semánticamente, la mayor parte de las veces usamos el verbo 'conocer' para indicar una cierta experiencia o familiaridad del sujeto con el objeto al que se refiere la

sar con Luis (los dos lo están deseando, la fecha de la boda ya está fijada y todos los preparativos están ultimados) y que Luis es zurdo (lo conoce perfectamente, lo ha visto mil veces comer y escribir con la mano izquierda). Por tanto, Gloria cree que su marido va a ser zurdo. Nos encontramos con ella y nos dice: «Me voy a casar con un zurdo». Pero resulta que el día anterior al previsto para la boda Luis muere en un accidente. Más tarde, Gloria conoce a Evaristo, que también es zurdo, y acaba casándose con él. Cuando Gloria nos dijo que su marido iba a ser zurdo, (1) lo creía, (2) estaba justificada en creerlo y (3) resultó ser verdad. Por tanto, si esas son las únicas condiciones del saber, habría que concluir que Gloria sabía que su marido iba a ser zurdo. Pero ella pensaba eso porque Luis era zurdo, mientras que resultó ser verdad no porque Luis fuera zurdo, sino porque lo era Evaristo. ¿Diríamos que Gloria sabía que se iba a casar con un zurdo? Probablemente, no. Esta paradoja de Gettier suscita una dificultad real en el análisis de 'saber que', dificultad que ya ha hecho correr bastante tinta y que todavía no ha sido satisfactoriamente resuelta.

[7] Por ejemplo, el *Frequency Dictionary of Spanish Words*, de A. Juilland y E. Chang-Rodríguez (Mouton & Co, La Haya, 1964), asigna a 'saber' un coeficiente de frecuencia de 705, y a 'conocer', un coeficiente de 339, menos de la mitad del anterior.

frase nominal. Es el uso de 'conocer' que corresponde al *connaître* francés, al *know (something)* inglés y al *kennen* alemán.

La frase nominal que sigue a 'conocer' puede referirse a un humán, como en los siguientes ejemplos:

1) La maestra conoce perfectamente a sus alumnos. Cuanto más lo conozco, menos me fío de él. ¡Que te conozco, pillín! ¡Cómo no voy a conocer a Luisa, si llevo tres años viviendo con ella!

Aquí decimos que *x* conoce a fulano en el sentido de que *x* ha tenido suficiente trato con fulano, suficiente experiencia de fulano como para adquirir una familiaridad que le permite entender y predecir (mejor o peor, pues este tipo de conocimiento admite grados) la conducta de fulano.

La frase nominal que sigue a 'conocer' puede referirse también a un territorio, un país o un lugar, como en estas oraciones:

2) Todavía no conozco Italia, pero estoy deseando conocerla. Elisa conoce toda Europa. De México solo conozco el distrito federal y Oaxaca. Conozco París a la perfección.

En estas oraciones, 'conocer' un sitio significa haber estado en ese sitio, haber tenido experiencia de ese sitio. Cuando digo que todavía no conozco Italia, quiero decir que todavía no he estado en Italia. Cuando digo que me gustaría conocer Italia, quiero decir que me gustaría ir a Italia, visitar Italia. «Conozco París a la perfección» significa que he estado tantas veces en París, que he llegado a adquirir una gran familiaridad con la ciudad, lo que me permite moverme con soltura por ella.

Ese contacto, experiencia y familiaridad que indica el verbo 'conocer' no tienen por qué limitarse a humanes o lugares, sino que pueden aplicarse a cualquier objeto concreto o abstracto susceptible de ser experienciado, como se refleja en las siguientes oraciones:

3) ¿Conoces el olor del tomillo? Quien no ha conocido la miseria no sabe apreciar el bienestar. He conocido el hambre y la sed.

Conoce perfectamente los vinos de La Rioja. No conozco nada mejor que estar tumbado al sol.

Conocer el olor del tomillo significa haberlo experienciado (es decir, olido) alguna vez y ser capaz de identificarlo de nuevo. Y el que yo no conozca nada mejor que estar tumbado al sol significa que yo nunca he tenido experiencia alguna que me resultara más agradable que el estar tumbado al sol.

La frase nominal que sigue a 'conocer' puede referirse a algún producto cultural susceptible de ser leído, oído o visto, como en estos ejemplos:

4) ¿Conoces la quinta sinfonía de Beethoven? Teodoro conoce el Quijote de cabo a rabo. Rosa conoce muchos poemas de Pablo Neruda. ¿Conoces el cuadro de las Meninas de Velázquez?

Aquí 'conocer' significa haber leído, oído o visto el producto cultural al que se refiere la frase nominal. Cuando preguntamos a alguien si conoce la quinta sinfonía de Beethoven, lo que queremos saber es si la ha oído alguna vez y es capaz de reconocerla. Si decimos que Rosa conoce muchos poemas de Pablo Neruda, lo que queremos decir es que ha leído muchos poemas de Pablo Neruda y los recuerda más o menos. Y si decimos que *x* conoce el cuadro de las Meninas, queremos decir que lo ha visto alguna vez (si no el original, al menos una reproducción) y que volvería a identificarlo.

En definitiva, todos los usos de 'conocer' considerados hasta ahora reflejan el mismo significado: el de haber alcanzado una cierta familiaridad con algo a través del contacto o la experiencia de ese algo.

Un significado algo distinto, pero estrechamente relacionado con el anterior, se manifiesta en las siguientes oraciones:

5) Conocí a Manrique en enero de 1972. Me gustaría conocer a tu hermana. Esta cena te ofrece la oportunidad de conocer al famoso escritor.

Aquí 'conocer' no significa poseer una familiaridad como resultado de contactos pasados, sino iniciar los contactos. «Conocí a

Manrique en enero de 1972» significa que en esa fecha entré en contacto con él. Digo que me gustaría conocer a tu hermana porque quiero que me la presentes. Y «esta cena te ofrece la oportunidad de conocer al famoso escritor» significa que, si asistes a esta cena, te presentarán al famoso escritor y podrás intercambiar algunas palabras con él, iniciando así un cierto contacto. Este uso de 'conocer' corresponde al francés *faire la connaissance*, al inglés *to make the acquaintance* y al alemán *kennenlernen.*

Todos los usos de 'conocer' de los que hemos hablado hasta ahora reflejan significados de 'conocer' que no tienen directamente nada que ver con ninguno de los significados de 'saber'. De hecho la distinción entre saber y conocer es muy clara en castellano, como lo es en francés (entre *savoir* y *connaître*) y en alemán (entre *wissen* y *kennen*). Sin embargo, la lengua inglesa solo dispone de un único verbo —*to know*— para expresar un montón de significados cognitivos diferentes, que incluyen los de 'saber' y 'conocer'. La diferencia semántica entre lo que Bertrand Russell[8] llamó *knowledge of truths,* 'saber', y *knowledge of things,* 'conocer', no aparece en la superficie lingüística del inglés con suficiente claridad; por eso ha tenido que ser trabajosamente elaborada por diversos filósofos anglosajones, como William James, Bertrand Russell y Gilbert Ryle. Y solo los (malos) traductores son capaces de importar esa dificultad del inglés al castellano, en que no existe[9].

[8] Bertrand Russell (1912), *The Problems of Philosophy,* Oxford, capítulo 4.

[9] Ya antes de que yo analizara la diferencia entre saber y conocer, Luis Villoro había elaborado la misma distinción en su artículo «Conocer y saber», publicado en *Crítica* en 1970. Villoro señalaba claramente la diferencia entre los significados de los verbos españoles 'saber' y 'conocer', diferencia que también se refleja en los verbos *cognoscere* y *scire* en latín, *connaître* y *savoir* en francés y *kennen* y *wissen* en alemán, pero no en inglés, en que ambos se funden en el uso del único verbo *know.* Años más tarde yo hice casi idénticas observaciones en mi trabajo «Creer y saber», publicado en *Dianoia* en 1978 y luego incorporado a la primera edición del presente libro *Racionalidad y Acción Humana,* en desconocimiento del previo artículo de Villoro, como él mismo generosamente señaló en su libro *Creer, saber, conocer.* A los dos nos alegró descubrir esa coincidencia en el análisis de las nociones de 'saber' y 'conocer', que ambos interpretamos como refuerzo de nuestra tesis común.

Sin embargo, hay un uso secundario del verbo 'conocer' que sí tiene que ver con algún tipo de saber. Se trata del uso que se manifiesta en oraciones como estas:

6) Conozco tu número de teléfono. Parece que no conoces las reglas del juego. Todo astrónomo conoce la ley de Hubble. ¿Conoces mi dirección?

Este uso de 'conocer' no tiene nada que ver con los demás. Aquí 'conocer' no indica ningún tipo de familiaridad, contacto o experiencia de algo, sino posesión de información, saber. Más en concreto, este uso de 'conocer' es reducible al 'saber' (+ pronombre interrogativo). Así, las oraciones de 6) pueden ser parafraseadas como «sé cuál es tu número de teléfono», «parece que no sabes cuáles son las reglas del juego», «todo astrónomo sabe qué dice la ley de Hubble» y «¿sabes cuál es mi dirección?».

Hay un uso raro de 'conocer', finalmente, fijado en la expresión 'se conoce que' y que aparece en oraciones como:

7) No ha venido, se conoce que está enfermo. Juan ha comprado un coche muy caro, se conoce que tiene mucho dinero. Ya no me hablas, se conoce que estás enfadado conmigo.

Aquí se usa la expresión 'se conoce que' para expresar una cierta inferencia probable del hecho aludido en segundo lugar a partir del descrito en primer lugar. 'Se conoce que' significa aquí lo mismo que 'se nota que' o 'buena señal de que'. Juan ha comprado un coche muy caro, buena señal de que tiene mucho dinero. Se nota que estás enfadado conmigo, puesto que no me hablas.

De ahora en adelante, usaremos el verbo 'conocer' con su significado primario, según el cual conocer algo o a alguien equivale a tener con ese algo o alguien una familiaridad obtenida a través de la experiencia directa o el contacto.

CAPÍTULO 8

ACEPTAR Y CREER

Asentimiento a una idea

Al analizar el significado de la creencia consciente asertiva, de «*x* cree que *p*» (en sentido consciente asertivo), habíamos distinguido tres componentes:

1) *x* tiene una disposición a actuar como si *p*,
2) *x* ha considerado *p*,
3) *x* ha aceptado que *p* (o *x* ha asentido a *p*).

¿En qué consiste ese *asentimiento* o *aceptación* de que *p* por parte de *x*?

La tradición filosófica nos ofrece al menos dos análisis distintos y contrapuestos de ese asentimiento, análisis que podrían ejemplificarse paradigmáticamente en R. Descartes y en D. Hume.

René Descartes consideraba que la creencia depende de la voluntad, mientras que David Hume la consideraba como una emoción que nos es dado constatar, pero no modificar. Anteriormente he tratado ambas concepciones como casos extremos de un continuo de grados de confianza. Cuando sentimos una confianza absoluta en (tenemos la certeza de) algo (una proposición), entonces no podemos por menos de creerlo, y la concepción humeana es la correcta. Por el contrario, cuando nuestra confianza es relativa o escasa, necesitamos un acto de voluntad, un compromiso, una decisión, para creer eso y actuar en consecuencia, con lo que Descartes sale aquí reivindicado. Aquí me inclino a considerar que las nociones de creencia y de aceptación de una proposición (o de una teoría, etc.) son nociones distintas, correspondientes a elementos funcionalmente diferentes del proceso de deliberación. Las consideraciones de Bas van Fraassen sobre la aceptación de las teorías científicas y las de Michael Bratman sobre el papel de la creencia y la aceptación en la deliberación práctica me han confirmado en esa tendencia.

En algunos casos de creencia Hume tiene razón. Son los casos en que creemos que *p* porque no podemos por menos de creer que *p*, en que estamos seguros de que *p*, en que tenemos la certeza de que *p*. El sentimiento de certeza de que *p* nos fuerza a creer que *p*, nos obliga a creer que *p*. No podemos dejar de creer que *p*, no podemos evitar el creer que *p* (aunque podamos disimularlo e incluso mentir, diciendo a alguien insinceramente que no creemos que *p*). Las creencias acompañadas en nuestra consideración de ese tipo de sentimiento son lo que podríamos llamar creencias forzosas, creencias obligatorias.

El que una idea sea de creencia obligatoria o forzosa para mí no es una propiedad de la idea, sino una propiedad mía (o, si se prefiere, una relación en que yo estoy con ella). La certeza no es algo que tengan las ideas; es algo que tengo yo, cuando estoy absolutamente seguro de ellas.

Hay un uso de 'cierto' equivalente a 'verdad' y aplicable a ideas. Así usamos el adjetivo 'cierto' cuando decimos que es cierto que *p*

(donde *p* es una idea), como en «es cierto que las abejas producen la miel» o en «la noticia resultó ser cierta». Pero en este uso el adjetivo 'cierto' significa algo (objetivo) distinto e incluso opuesto a lo que significa el sustantivo 'certeza', que se refiere a un sentimiento (subjetivo) que nosotros podemos tener o no tener.

Si considero una idea, puedo sentir diversos grados de confianza en ella. Si la confianza es muy grande, total, hablamos de certeza.

La certeza —a diferencia de la necesidad o la verdad, que son propiedades que una idea puede tener o de las que puede carecer— no es algo que la idea tenga o no por sí misma, sino algo que yo tengo o siento respecto a ella.

La certeza es algo que yo tengo, pero no depende de mi voluntad. No puedo decidir cuán cierto o incierto estoy respecto a una idea; me limito (en el mejor de los casos) a constatarlo. En esto tenía razón Hume.

Si domino la lengua, no puedo por menos de aceptar las ideas analíticas correspondientes a esa lengua. No puedo dudar de que ningún muerto está vivo o de que ningún soltero está casado. Tengo una absoluta certeza al respecto. Si lo pongo en duda, es que no domino el castellano.

Si percibo determinados objetos, a veces estoy seguro de que son como los percibo. No me cabe duda de que el calvo con el que estoy hablando es calvo —lo estoy viendo—, ni de que su voz es aguda y gangosa —la estoy oyendo—, ni de que él es más alto que yo —los dos estamos de pie y se nota a simple vista. De todo esto tengo certeza, estoy seguro, convencido. Igualmente tengo la certeza de que está lloviendo o de que llevo puestos los calcetines verdes. (De todos modos, no siempre estoy seguro de lo que percibo. Veo a Juan y a Julio y me parece que Juan tiene más pelos que Julio o pesa más que Julio, pero no estoy seguro.)

Un caso arquetípico de certeza es la que tengo respecto a ideas que describen mis sensaciones o sentimientos. Si tengo frío o dolor de muelas o agujetas o si me pica la espalda, eso no es para mí una hipótesis de la que pueda dudar, sino algo de lo que tengo absoluta certeza.

Cuando estoy completamente seguro de algo, cuando no puedo ponerlo en duda, digo que ese algo es *evidente* para mí. La evidencia es la relación inversa a la certeza: *x* tiene la certeza de que *p* si y solo si *p* es evidente para *x*. Pero ni la certeza que yo tengo de que *p* ni la evidencia que *p* tiene para mí es garantía ninguna de verdad. El sentimiento de certeza es algo subjetivo y la evidencia es igualmente subjetiva (no es sino la otra cara de la certeza), mientras que la verdad es algo objetivo. El que *p* sea verdad o no depende solo de *p* y del mundo, no de mí. Pero el que yo tenga la certeza de que *p*, el que *p* sea evidente para mí, depende no solo de *p* y del mundo, sino fundamentalmente de mí.

Las creencias obligatorias son las creencias que no podemos por menos de creer. En muchos casos no sentimos una confianza tan abrumadora, inmediata y total en la verdad de una idea que no tengamos más remedio que creerla. Con frecuencia no creemos de primera mano, no creemos algo acerca de lo inmediato y conocido, sino que creemos de segunda mano, creemos acerca de lo mediato y descrito. En esos casos nuestra creencia no está acompañada de ningún sentimiento de certeza que nos obligue a creerla. No se trata de una creencia obligatoria, sino de una creencia voluntaria. Y aquí sí tiene razón Descartes.

El asentimiento, la aceptación de una idea que no es evidente para nosotros, contiene un elemento de voluntariedad, de decisión. Cuanto menor es la confianza, mayor es ese elemento. Si siento una enorme seguridad de que *p*, tendré una tendencia (involuntaria) a actuar como si *p*, creeré que *p*. Pero si no siento esa seguridad de que *p*, necesitaré de una decisión para disponerme a actuar como si *p*, para adquirir una tendencia (voluntaria) a actuar como si *p*, para creer que *p*.

El asentimiento a una idea es una mezcla de confianza y decisión. Cuanto mayor es la confianza, menor es el papel jugado por la decisión. En los casos de certeza, la decisión no juega prácticamente ningún papel. Pero si mi confianza en que *p* es escasa, entonces necesito tomar la decisión —asumir el riesgo— de asentir a *p*, de aceptar *p*, de actuar como si *p*.

'Creer' viene del latín *credere,* que significa tanto creer como dar en préstamo, conceder un crédito. Decimos: «No des crédito a esos rumores» (no los creas). Hablamos de un autor digno de crédito (digno de ser creído). Pero también decimos que determinados bancos conceden pocos créditos o que no consideran digno de crédito más que al que puede garantizarlo con sus propiedades. Asentir a una idea *p* es precisamente darle crédito, concederle un crédito consistente en disponerse a actuar como si *p*. Siempre que se concede un crédito se corre algún riesgo: el riesgo de que no se devuelva el préstamo, el riesgo de que ocurra que no *p*. Pero, en situaciones de riesgo, que concedamos crédito a *p* o no, que asintamos a *p* o no, depende en parte de nuestra decisión. Y estas situaciones son frecuentes. Nuestras creencias basadas en el sentimiento de certeza son pocas y parroquiales. Mucho de lo que creemos es de segunda mano y nosotros decidimos hasta cierto punto si creerlo o no. Por eso tiene sentido exhortar a alguien a creer algo, o criticar sus creencias. Por eso tiene sentido hablar de creencias racionales e irracionales.

Básicamente Hume tenía razón respecto a nuestras creencias, y lo que decía Descartes se entiende mejor si lo aplicamos no a lo que creemos, sino a lo que aceptamos. Nuestras creencias pueden variar con el tiempo, pero, en un momento dado, no dependen de nuestra voluntad. No podemos decidir lo que creer o lo que dudar (aunque podemos pretender hacerlo, más o menos retórica y teatralmente, como a veces han hecho los filósofos, empezando por el mismo Descartes). Pero sí podemos decidir lo que aceptar en nuestra deliberación frente a un problema determinado en un contexto dado. No podemos creer una cosa y su contraria, no podemos (sin caer en la psicopatología) tener conscientemente creencias contradictorias. Pero sí podemos aceptar en contextos distintos, y atacando problemas diferentes, hipótesis incompatibles.

Yo aceptaría apuestas sobre lo que realmente creo, pero no sobre lo que acepto en un contexto dado. Lo que creo lo creo en todos los contextos, pero lo que acepto puede variar de un contexto a otro. Lo que creo o dudo me encuentro creyéndolo o dudándolo,

pero lo que elijo aceptar o no aceptar en una situación dada es el producto de mi decisión.

Lo que es realmente importante para una teoría de la racionalidad práctica no es tanto lo que creamos como lo que aceptemos, que es algo que depende de nosotros, y que nosotros podemos someter a método o estrategia. La ciencia es la empresa en la que se realiza la racionalidad teórica colectiva de la humanidad. Y, como ha subrayado Van Fraassen con razón, la cuestión más interesante desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia no es la de qué teorías creemos, sino la de qué teorías aceptamos, y con qué criterios, y con qué consecuencias.

Aunque aquí he enfatizado las diferencias entre creer y aceptar, es obvio que lo que creamos afecta a lo que aceptemos, y que el éxito repetido de los empeños basados en la aceptación de ciertas hipótesis nos induce a acabar por creérnoslas.

Creencias cartesianas y humeanas

Según Descartes, para creer (o para poner en duda) una proposición, aparte de considerarla, tenemos que llevar a cabo un acto de voluntad, tenemos que hacer una elección, un juicio, un acto mental que somos libres de ejecutar o no. En general, somos libres de creer lo que decidamos creer y de poner en duda lo que decidamos dudar. Descartes solo admitía una excepción: el caso en que nos veamos confrontados a proposiciones tan claras y distintas e indudables (como la proposición de que estoy pensando, y por tanto existo) que no podemos elegir ponerlas en duda o dejar de creerlas, una vez consideradas. Aquí no me interesan esos casos excepcionales de certeza absoluta, sino los casos habituales de creencia. En el contexto de la acción, con frecuencia elegimos creer cosas de las que no estamos seguros, es decir, nos comportamos como si estuviéramos seguros de ellas, aunque no lo estemos[1]. En estos casos

[1] René Descartes, *Les Principes de la Philosophie,* Principe 3.

normales, cualquier cosa puede ser aceptada o rechazada, creída o puesta en duda, mediante un acto de la voluntad: «... asegurar, negar, poner en duda, son maneras diferentes de querer»[2]. Por eso, la equivocación es un pecado, el resultado de una mala decisión. Y puesto que podemos creer lo que queramos, puesto que somos libres de elegir nuestras creencias, tiene sentido buscar un método o procedimiento o estrategia que nos indique lo que creer, a fin de garantizar la verdad de nuestras creencias.

Según Hume, por el contrario, creer una proposición, o ponerla en duda, son estados mentales involuntarios, sentimientos o emociones que podemos constatar, pero sobre los que no podemos decidir. Lo único que podemos hacer es observarlos y estudiar cómo y en qué circunstancias surgen. Si nos hemos quemado la mano en el fuego, no podemos evitar creer que el fuego quema. No está en nuestra mano elegir si creer o dudar algo. Nos encontramos creyéndolo o dudándolo. De ahí el escaso entusiasmo de Hume por los métodos y por las exhortaciones a creer esto más bien que aquello, como si estuviera en nuestra mano elegir. Dadas las presentes circunstancias, simplemente nos encontramos creyendo ciertas cosas y no otras.

> Esta creencia es el resultado necesario de poner la mente en tales circunstancias. Es una operación del alma... tan inevitable como el sentir la pasión del amor cuando recibimos beneficios; o la del odio, cuando nos hieren. Todas estas operaciones son una especie de instintos naturales, que ningún razonamiento o proceso del pensamiento y del entendimiento es capaz de producir o de evitar[3].

Henry H. Price[4] trató de incorporar ambos puntos de vista a su análisis de las creencias, analizándolas en un elemento volitivo, análogo a la elección o la decisión, y un elemento emocional o sen-

[2] «... assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir», René Descartes, *Les Principes de la Philosophie,* Principe 32.

[3] David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding,* section V, part I, and paragraph 38.

[4] H. H. Price (1934-1935), «Some Considerations about Belief», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 35.

timiento de confianza[5]. Según Price, la creencia de que *p* consta de dos elementos: 1) la consideración de que *p* y 2) el asentimiento o aceptación de *p*, que a su vez se descompone en otros dos elementos: a) un elemento volitivo análogo a la elección o decisión y b) un elemento emocional, un sentimiento de seguridad o confianza respecto a *p*. Price olvida el elemento principal de la creencia (el único, como vimos, común a los diversos tipos de creencia), a saber, la disposición a actuar como si *p*. Pero no por ello deja de tener interés su distinción de un elemento volitivo —cartesiano— y otro emocional —humeano— en la aceptación de una creencia. En efecto, ambos elementos pueden darse en nuestro asentimiento creencial a una idea, aunque no tienen por qué darse o haberse dado los dos siempre que creemos algo.

Yo también he tratado con anterioridad de combinar ambos enfoques. Sin embargo, más recientemente me inclino a pensar que las dos concepciones (la cartesiana y la humeana) son concepciones de cosas distintas, que no deberían ser combinadas o mezcladas, sino claramente diferenciadas. Otros filósofos, como Keith Lehrer, Jonathan Cohen o Michael Bratman, también han llegado a conclusiones similares. Y ya con anterioridad José Ortega y Gasset había recalcado la diferencia entre las ideas aceptadas, que él llama ideas-ocurrencias, «resultado de nuestra ocupación intelectual», y las creencias.

> Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo que no es la realidad misma[6].

Si reservamos la palabra 'creencia' para la creencia humeana, podemos llamar aceptación a la variedad cartesiana. Tanto la creencia como la aceptación pueden considerarse como asuntos discretos o

[5] H. H. Price (1934-1935), «Some considerations about belief», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 35.

[6] José Ortega y Gasset (1940), *Ideas y creencias,* Buenos Aires, Espasa, p. 19.

binarios (crees o no crees que *p*) o como cuestiones de probabilidad y grado. Casi todo lo que voy a decir aquí es invariante respecto a esta distinción. En aras de la simplicidad de la exposición, adoptaré la manera de hablar binaria.

Encontrarse en una disposición o crearla

Aceptar que *p* y creer que *p* tienen en común el ser disposiciones a actuar de cierta manera, a actuar como si *p*, incluyendo, en el caso de los humanes, la conducta verbal de contestar que *p*, si se les pregunta. Estas disposiciones se manifiestan en la conducta observable cuando la ocasión se presenta, pero, claro está, pueden ser reprimidas cuando uno tiene la intención de engañar a los otros acerca de lo que uno cree o acepta. En esos raros casos, uno esconde sus propias disposiciones y actúa como un actor en el teatro, escenificando un esquema de simulación. En esos casos, uno puede actuar como si *p*, aunque de hecho uno crea o acepte que no *p*.

Aceptar y creer difieren en el carácter voluntario del aceptar, que contrasta con el carácter involuntario del creer. Como señala Michael Bratman, «la creencia no está normalmente sujeta al control voluntario directo. Normalmente no elegimos nuestras creencias, [... mientras que la aceptación] sí puede estar sometida al control voluntario directo»[7].

La creencia es una disposición que me encuentro teniendo, un producto automático de mi mecanismo biológico cognitivo. La aceptación es una disposición que creo por una decisión voluntaria. Algunas acciones son voluntarias, como, por ejemplo, el levantar mi brazo. Basta con que yo decida levantar mi brazo para que mi brazo se levante. Si me ofreces cien euros por levantar mi brazo, decido (por razones económicas) levantar mi brazo, y mi brazo se levanta. Pero no puedo decidir lo que ver o lo que oír. Desde luego, puedo

[7] Michael Bratman (1992), «Practical reasoning and acceptance in a context», *Mind*, vol. 101, pp. 1-15.

decidir mover mi cabeza en cierta dirección, y abrir o cerrar mis párpados, pero lo que veo en ese momento mirando en la dirección elegida con los ojos abiertos no depende de mis decisiones. Tampoco puedo decidir lo que creer. Puedo tratar de engatusarme en creer algo que no creo exponiéndome a las circunstancias que incrementan la probabilidad de adquirir tales creencias, decidiendo, por ejemplo, leer ciertos libros o someterme a ciertas experiencias. Sin embargo, el resultado de esa maniobra no está bajo mi control. Elegir lo que creer está tan poco en mi mano como elegir lo que ver o lo que sentir. Pero puedo elegir lo que aceptar, y puedo fácilmente aceptar algo que no creo. Con frecuencia aceptamos una hipótesis por conveniencia o para ver qué pasa, sin realmente creerla. No tenemos (o no estamos dispuestos a invertir) los recursos de tiempo, atención, energía y dinero necesarios para comprobarla. Al aceptarla corremos un cierto riesgo de equivocarnos, aunque normalmente no tratamos de evaluar el riesgo de un modo preciso. Y en el caso extremo de la certeza, el riesgo corrido puede ser cero.

Procesamiento inconsciente o explícito de la información

La diferencia entre creer y aceptar, como la que hay entre querer y decidir, son casos especiales de la distinción entre el procesamiento inconsciente de la información que se produce ininterrumpidamente en nuestro cerebro y el procesamiento consciente, explícito, lingüísticamente articulado y voluntario de la información, que también tiene lugar en el cerebro, pero solo de vez en cuando. A veces procesos de ambos tipos se solapan, pero en general eso no ocurre. Como ha señalado Jonathan Cohen, la aceptación está ligada a algún tipo de formulación lingüística (no necesariamente en voz alta) de un modo como no lo está la creencia. Esta es la razón por la cual, aunque a los animales no humanos y a los infantes prelingüísticos se le puedan atribuir creencias, sin embargo no se les pueden atribuir aceptaciones[8].

[8] Jonathan Cohen (1994), p. 12.

Cuando uno juega al tenis o, digamos, juega a la pelota contra una pared, su cerebro está implícitamente estimando distancias, ángulos y direcciones, y está computando inconscientemente dónde tiene que estar la mano en el próximo segundo a fin de captar la pelota. Aunque uno no sabe cómo, uno acaba poniendo la mano en el lugar correcto en el momento oportuno. Uno podría obtener el mismo resultado si uno midiese las distancias y ángulos con instrumentos adecuados, y aplicase los teoremas de la geometría euclídea y la mecánica newtoniana, y calculase explícitamente la posición en que la pelota estaría dentro de un segundo y decidiese poner su mano allí. De hecho, sería extremadamente difícil o imposible el realizar todas estas mediciones y cálculos en el escaso tiempo disponible. Por tanto, más vale confiar en el mecanismo inconsciente de coordinación espaciotemporal que hemos heredado de nuestros ancestros.

Fulano tiene ganas de algo, por ejemplo, de gambas con vino blanco, pero decide no tomarlas, pues su médico le ha advertido del peligro que representan para su frágil salud. Las ganas constituyen un estado resultante del procesamiento inconsciente de la información por su cerebro, mientras que su decisión de abstenerse es el resultado de un proceso explícito y consciente.

Piensa en el amor. Uno se encuentra con que se ha enamorado. El amor no es algo que se decida. El amor es el resultado de mecanismos inconscientes del cerebro que uno no conoce y menos aún controla. Sin embargo, salir juntos, compartir el mismo apartamento o casarse son cosas que decidimos hacer. Puedes decidir salir o casarte, pero no puedes decidir enamorarte ni estar enamorado. Creer es como enamorarse, aceptar es como salir o como casarse.

La aceptación depende del contexto

Además de la cuestión del control voluntario, otra importante diferencia entre aceptación y creencia consiste en que la creencia es independiente del contexto o invariante respecto a contextos,

mientras que la aceptación depende del contexto. La diferencia persiste incluso si restringimos nuestra atención a la creencia razonable, más próxima a la aceptación racional. Según Bratman, «la creencia razonable es fundamentalmente independiente del contexto, [...] mientras que lo que uno acepta puede razonablemente variar entre contextos»[9].

Mis creencias son algo dado, algo que yo descubro, algo que me encuentro creyendo, algo que constituye el trasfondo cognitivo común de mis múltiples actividades en sus diversos contextos prácticos. Sin embargo, en un contexto determinado puedo reflexionar sobre la mejor manera de proceder y puedo decidir aceptar, en ese contexto, ciertas hipótesis o teorías que no tengo por qué creer.

Al indagar sobre la viabilidad económica de un nuevo puente, podemos aceptar (tirando por lo bajo, para no pillarnos los dedos) que será cruzado como máximo por cien vehículos por hora. Al calcular la resistencia de sus materiales, podemos aceptar (tirando por lo alto, para mayor seguridad) que será cruzado como máximo por quinientos vehículos por hora. Ambas hipótesis son incompatibles, pero no nos contradecimos, pues no las aceptamos en general, sino sólo en contextos diferentes. Y nuestra aceptación diferencial es racional, pues en ambas situaciones consideramos riesgos distintos (el de que el puente sea económicamente ruinoso, por los pocos vehículos que lo crucen, o el de que se derrumbe, por cruzarlo demasiados), por lo que decidimos curarnos en salud, aceptando hipótesis distintas en ambos contextos.

Por ejemplo, a la hora de contratar una póliza de seguros, puedo aceptar (a efectos de cálculo o comparación) que voy a vivir un cierto número de años, digamos 80, aunque no me lo crea, claro, pues en realidad no tengo ni idea de los años que voy a vivir. Que voy a vivir 80 años es algo que sólo acepto en ese contex-

[9] Michael Bratman (1992), «Practical reasoning and acceptance in a context», *Mind*, vol. 101, pp. 1-15.

to, a efectos de calcular si me conviene suscribir la póliza. Cuando hago mis planes de viaje, acepto que los horarios anunciados por las compañías aéreas cuyos servicios voy a usar se van a cumplir. Desde luego, no me lo creo, en el sentido de que no siento ninguna seguridad al respecto, pues una repetida y desagradable experiencia me muestra que con frecuencia los vuelos llegan con retraso y uno pierde las conexiones. De todos modos, si no lo aceptase, difícilmente podría planear mi viaje. Las cosas que uno escribe por encargo, y los libros de homenaje a los amigos, no siempre llegan a publicarse. Yo no sé si estas notas mías se publicarán, y por tanto no creo (en sentido fuerte, no estoy seguro de) que se vayan a publicar. Sin embargo, en el contexto de mi acción de escribirlas, doy por supuesto que se van a publicar, acepto que se publicarán. Si no, no las escribiría. El cosmólogo relativista general acepta que el universo es un fluido perfecto, homogéneo e isótropo (un modelo de Friedmann-Robertson-Walker), a fin de poder realizar sus cómputos, pero no se cree que realmente lo sea, pues sabe que de hecho su estructura es mucho más irregular. Acepta que el universo es un fluido perfecto e isotrópico, cosa en la que él no cree, porque aceptar lo que realmente cree (que es muy irregular) complicaría tanto los cálculos que los haría imposibles. Y un cálculo aproximado posible siempre es preferible a un cálculo exacto imposible.

A veces aceptamos (en un contexto dado) lo que no creemos, simplemente como una decisión de proceder de un modo determinado. Si efectivamente ese modo de proceder tiene claras ventajas sobre los alternativos, entonces es racional aceptar (en ese contexto) eso que no creemos, aunque no lo sería aceptarlo en otros. A veces no aceptamos (en un contexto) lo que creemos, por ejemplo porque lo que creemos complicaría mucho el problema, y una simplificación adecuada nos proporcionaría una solución aproximada aceptable. Otras muchas veces, naturalmente, aceptamos (parte de) lo que creemos, como punto de partida para la solución de nuestros problemas, y, por tanto, creemos lo que aceptamos.

La noción de aceptación aquí considerada no es la misma que la noción independiente del contexto propuesta por Bas van Fraassen[10] y criticada por Paul Horwich[11]. Van Fraassen define la aceptación de una teoría como la creencia en todas sus consecuencias observables (observadas o no), acompañada por el compromiso con el programa de investigación correspondiente. Tiene razón en su análisis del compromiso, pero exagera (pienso yo) en su insistencia en la creencia en todas las consecuencias observables en todos los contextos. Muchos compromisos científicos dependen del contexto, y no pocos científicos aceptan en su investigación teorías de cuyas dificultades empíricas son conscientes, a falta de alternativas mejores.

El compromiso intelectual es un caso especial de aceptación, es aceptación por razones epistémicas (al menos en parte). Según Richard Foley,

> El comprometerse uno con la verdad de una proposición y el meramente actuar como si fuera verdadera tienen mucho en común, especialmente en las maneras como contrastan con la creencia. Por ejemplo, ambos dependen del contexto de un modo en el que la creencia no depende. Tanto si te comprometes con una proposición, como si meramente actúas como si fuera verdad, normalmente estás dispuesto a hacerlo solo en un número limitado de situaciones. [...] La creencia genuina, por el contrario, no es así. No crees una hipótesis relativamente a un contexto. La crees o no. Por consiguiente, la creencia no es necesaria ni suficiente para el compromiso[12].

Uno cree lo que cree, cualesquiera que sean los riesgos. Pero uno puede decidir aceptar una hipótesis solo en ciertos contextos o

[10] Bas van Fraassen (1980), p. 12.
[11] Paul Horwich (1991), «On the nature and norms of theoretical commitment», *Philosophy of Science*, 58, pp. 1-14.
[12] Richard Foley (1991), «Rationality, belief and commitment», *Synthese*, vol. 89, pp. 365-392.

bajo ciertas circunstancias, y con frecuencia lo hacemos. Uno puede ser más exigente con lo que acepta, por ejemplo, cuando nos enfrentamos a riesgos más graves.

Carácter evidencial de la creencia razonable

Otra diferencia usualmente indicada es, en palabras de Bratman, que:

> La creencia razonable está moldeada primariamente por la evidencia para lo creído y por la preocupación por la verdad de lo creído, [... mientras que la aceptación] puede ser influida por consideraciones prácticas que no constituyen evidencia para la verdad de lo aceptado[13].

Foley recalca que solo las razones basadas en la evidencia son relevantes para la creencia, mientras que otras distintas pueden ser también relevantes para el compromiso intelectual. Consideraciones de simplicidad, computabilidad, facilidad de uso, fecundidad y promesa son también importantes para aceptar una hipótesis o teoría más bien que otra en el caso habitual de científicos con recursos limitados de tiempo, energía, dinero y capacidad intelectual. Enseguida volveremos a este punto.

Nuestro sistema de creencias forma el trasfondo cognitivo por defecto de nuestras deliberaciones prácticas, tanto en ciencia y tecnología como en la vida ordinaria. Este sistema frecuentemente tiene que ser ajustado para tomar decisiones y guiar acciones en ciertas circunstancias. Ajustes diferentes pueden ser necesarios en contextos diferentes.

A veces el alcance de nuestras creencias es demasiado estrecho para la tarea que tenemos entre manos, y tiene que ser suplementa-

[13] Michael Bratman (1992), «Practical reasoning and acceptance in a context», *Mind*, vol. 101, pp. 1-15.

do por hipótesis aceptadas para la ocasión. En ese caso uno ajusta el trasfondo cognitivo por defecto postulando que *p* y dando *p* por supuesto en sus deliberaciones en ese contexto, aunque uno no crea que *p*. Es un caso de aceptación sin creencia. A veces ponemos entre paréntesis e ignoramos alguna creencia que de hecho tenemos en nuestras deliberaciones en ese contexto. La creencia ignorada permanece en el trasfondo cognitivo, pero no es tomada en consideración. Es un caso de creencia sin aceptación.

Como acabamos de ver, uno puede aceptar que *p* en cierto contexto (y quizá no en otros) por una amplia variedad de razones, entre las que se encuentran las buenas razones epistémicas o computacionales y las razones de prudencia y seguridad, aceptando estimaciones demasiado altas o demasiado bajas en función de los riesgos involucrados.

Uno puede considerar algunas de sus creencias y puede aceptarlas, avalarlas. En tales casos la aceptación o el aval se limitan a reforzar una disposición que ya estaba presente de antemano, como un producto del mecanismo biológico de formación de creencias. Rara vez sometemos una de nuestras creencias a examen o consideración explícita. La mayoría de nuestras creencias nunca son explícitamente consideradas, examinadas o avaladas. Mientras conducimos un coche, vamos procesando una gran cantidad de creencias que nunca hemos considerado, pero que hemos ido formando como resultado de experiencias previas y percepciones presentes.

En alguno de los raros casos en que consideramos y examinamos una creencia nuestra, podemos decidir rechazar esa creencia, no aceptarla. Pero la creencia conscientemente rechazada no tiene por qué desaparecer. Alguien ha sido criado en la creencia de que el número 13 trae mala suerte. Confrontado con la abrumadora evidencia contra tal tesis, rechaza su anterior creencia y acepta que el número 13 es igual que cualquier otro a este respecto. Sin embargo, su conducta (evita dormir en una habitación de hotel con el número 13, nunca compra un boleto de lotería que contenga el 13) muestra que continúa creyendo que hay que evitar el número 13.

Puedo aceptar lo contrario de lo que creo para ponerlo a prueba. Si, creyendo que *p*, acepto que no *p*, y en función de esa aceptación hago predicciones que se cumplen, se incrementa la probabilidad de que mi mecanismo creencial cambie de creer en *p* a creer en no *p*. Cuando los matemáticos realizan pruebas indirectas (por reducción al absurdo), aceptan provisionalmente lo contrario de lo que creen (y tratan de probar) como una rutina al servicio de la demostración.

Casos en tecnología, economía, religión y derecho

El ingeniero encargado de la construcción de un nuevo puente no sabe cuántos coches o camiones van a pasar por el futuro puente. Aunque carece de creencias o convicciones precisas acerca de tal número, tiene que decidir sobre la cantidad y resistencia de los materiales que han de ser empleados en su construcción. A fin de asegurarse y evitar potenciales catástrofes, el ingeniero acepta una hipótesis irrealistamente alta sobre el número de vehículos que van a cruzar el puente y sobre la carga que van a transportar. El director financiero de la planeada operación del puente de peaje no tiene convicciones más firmes sobre el futuro tráfico que las del ingeniero. Pero a fin de asegurarse y de evitar embarcarse en una empresa ruinosa, el director financiero acepta una hipótesis irrealistamente baja sobre el tráfico futuro. Si la operación resulta rentable incluso en esa hipótesis tan baja, autoriza tranquilamente la construcción. Y el ingeniero encarga materiales lo suficientemente resistentes como para que el puente aguante sin colapsar incluso situaciones de tráfico inesperadamente pesado. El ingeniero y el director financiero podrían ser la misma persona. Esta persona aceptará hipótesis muy diferentes en esos diferentes contextos (el ingenieril y el financiero), debido a la asimetría de los riesgos involucrados.

Fulano no sabe cuánto va a vivir. Podría morir mañana mismo o podría llegar a centenario. Carece de creencias determinadas en este tema. Sin embargo, recibe la oferta de un seguro de vida. Si

paga cierta cantidad mensual hasta los 70 años, recibirá un pago mensual fijo desde ese momento hasta su muerte. Antes de decidir si aceptar o rechazar la oferta de seguro, tiene que hacer algunos cálculos, lo que requiere la previa aceptación de algunas hipótesis. En ese contexto, acepta que va a vivir 80 años y hace sus cálculos sobre la conveniencia del seguro bajo esa hipótesis. Desde luego, no cree que vaya a vivir precisamente 80 años, y no más o menos; ni siquiera se atreve a estimar la probabilidad de que muera a los 80. (Se puede estimar la probabilidad de que un habitante promedio de mi país muera a los 80, y las compañías de seguros la calculan, pero mi propio destino biológico no tiene por qué coincidir con dicho promedio.)

A veces se planea un *Festschrift* (un homenaje escrito) que luego no llega a publicarse. Se me pide que escriba una contribución al *Festschrift* de un admirado colega, pero siento cierto escepticismo sobre si llegará a ser publicado; carezco de la creencia firme de que vaya a serlo. Ni siquiera puedo estimar la probabilidad de que se publique. Por otro lado, no se me ocurriría perder mi tiempo escribiendo una contribución para un libro que sé que nunca será publicado. Como algo tengo que decidir, acepto (aunque no acabo de creerlo) que el *Festschrift* acabará publicándose, y me pongo a escribir mi contribución.

Fulano tiene determinadas creencias religiosas, cree, por ejemplo, en ángeles y demonios, o en el cielo y el infierno. Así es como lo han educado, él ha interiorizado esas tesis y es un creyente religioso. Zutano es un no-creyente que, sin embargo, acepta las tesis religiosas por conveniencia social, para no defraudar a sus padres, por razones nacionalistas (pues piensa que esa religión es el núcleo de su nacionalidad), por razones pascalianas de sopesar los riesgos y beneficios de abrazar la religión o ser ateo, etc.

Uno no puede creer lo que no entiende, aunque puede aceptarlo. El llamado misterio de la Santísima Trinidad (que Dios es uno y trino simultáneamente) puede ser aceptado, y es aceptado por muchos teólogos cristianos, pero no puede ser creído. Solo puedes

fingir que lo crees. A los obispos reunidos en el concilio de Nicea se les pedía que lo aceptaran, no que lo creyesen. Nadie en Nicea realmente entendía o creía el dogma trinitario. El emperador Constantino, que carecía de formación teológica alguna, aceptó el dogma a fin de poner fin a las disputas sobre el asunto que estaban perturbando la paz del Imperio Romano cristianizado, y obligó a los demás a aceptarlo, bajo pena de expulsión del Imperio Romano. La mayoría de los teólogos medievales pensaban que la fe religiosa depende de un acto de la voluntad, por lo que la falta de fe es un pecado. Tal descripción corresponde más a la aceptación que a la creencia. Otros pensaban que la fe era un don gratuito de Dios, independiente de la voluntad de la persona, en cuyo caso podría tratarse de un caso genuino de creencia.

Diversos experimentos bien controlados[14] muestran que los placebos a veces tienen los mismos efectos curativos que los fármacos auténticos, a condición de que los pacientes crean que el placebo es el fármaco real. Lo que cura es la creencia; la mera aceptación no cura. Si sabes que te han dado el placebo, pero decides actuar a pesar de todo como si fuera el fármaco auténtico y aceptas que lo es, esa aceptación no te cura.

Lo mismo ocurre con la fe religiosa en los efectos curativos milagrosos de ciertos lugares o ríos sagrados. Con frecuencia los creyentes afectados por ciertas enfermedades se curan realmente cuando visitan esos lugares sagrados o se bañan en las aguas sagradas. Pero si tú, que no crees en poderes milagrosos, sin embargo decides unirte a la peregrinación de los fieles y aceptas cuanto ellos creen, para ver si en efecto la cosa funciona, *tú* no serás curado. Por tanto, en la dinámica de las interacciones psicosomáticas, las creencias parecen desempeñar un papel distinto del de las aceptaciones.

Un juicio criminal ante un tribunal de justicia culmina en el veredicto o la decisión del jurado o del juez de aceptar la inocencia o la culpabilidad del acusado. Los procedimientos legales prescritos

[14] Véase, por ejemplo, Ornstein y Sobel (1987), capítulo 4.

para el juicio no regulan las creencias de los jurados o los jueces, sino sus decisiones, sus veredictos; no lo que piensan o creen, sino lo que aceptan, y, por tanto, aquello a lo que comprometen al sistema legal. Los procedimientos legales racionales tienden a regular la aceptación (no la creencia) de la inocencia y la culpabilidad de tal modo que, a largo plazo, en primer lugar, la mayoría de los acusados inocentes sean absueltos y queden libres, y en segundo lugar, la mayoría de los criminales sean condenados.

A veces ocurre que el jurado o los jueces creen que el acusado es culpable, están convencidos de que el acusado es culpable, incluso saben que el acusado es culpable, pero, por falta de pruebas legalmente admisibles, no pueden aceptar la culpabilidad del acusado y tienen que pronunciar un veredicto de no culpable. No todas las pruebas de evidencia son admisibles según la ley. Grabaciones de conversaciones telefónicas, cartas privadas abiertas, algunos correos electrónicos y ciertos tipos de grabaciones en vídeo no son legalmente admisibles bajo ciertas circunstancias. Si se hacen públicas, pueden convencer a los jueces, pero los jueces no pueden declarar al acusado culpable en base a estas pruebas. A veces la policía detiene a jefes de la mafia bien conocidos por sus crímenes, pero tiene que soltarlos por falta de pruebas admisibles. Para la policía y el sistema judicial con frecuencia resulta más difícil lograr la condena de los criminales que capturarlos. Todo el mundo cree que son culpables, pero nadie lo puede aceptar en el juicio, debido a las limitaciones y constreñimientos procedimentales. Estos procedimientos son racionales si, a largo plazo y en general, conducen a resoluciones justas, pero los resultados en un caso concreto pueden no serlo.

Aceptar sin creer en la ciencia

La verdad y la precisión no son las únicas metas de la ciencia. La computabilidad y la facilidad de uso de una teoría son también valores importantes. Los problemas de computabilidad surgen inclu-

so en la aplicación de teorías buenas y al parecer deterministas, como la mecánica de Newton, a situaciones simples, como en el problema de los tres cuerpos. Las teorías que aceptamos para su aplicación son el resultado de un compromiso entre estos valores o metas en conflicto.

En la práctica científica real, los científicos tienen que apañárselas con recursos muy limitados de tiempo, dinero, habilidad, inteligencia y capacidad de atención y concentración. En muchas situaciones de la vida real, una falsedad computable que no se aparte mucho de la realidad es preferible a una verdad incomputable. Con frecuencia necesitamos una solución en tiempo real escaso. La facilidad de computación es en ese caso más importante que la exactitud. Necesitamos resultados o soluciones o predicciones con cierto grado de precisión. En ese caso es racional el uso de la teoría más simple o manejable para obtenerlos, incluso si no creemos en la verdad literal de la teoría y carecemos de razones de evidencia suficientes para creerla.

El estudiante de física aprende una variedad de herramientas conceptuales y teorías y, a través de la resolución de problemas, adquiere un conocimiento explícito, o al menos una familiaridad intuitiva, acerca de cuáles teorías son adecuadas para resolver según qué tipo de problemas. Un físico bien entrenado no trataría de aplicar la teoría general de la relatividad en la física de partículas ni la mecánica cuántica a la dinámica del movimiento de las galaxias ni ninguna de esas dos teorías al diseño de los aviones o el vuelo de las aves.

Los matemáticos con frecuencia están convencidos de un presunto hecho matemático que ellos pretenden «ver» intuitivamente: están seguros de ello, lo creen, pero no lo pueden aceptar hasta encontrar una prueba correcta. Las reglas del juego matemático regulan cuándo puedes aceptar algo (cuando lo has probado), no cuándo puedes creerlo. Creer algo sin ser capaz de probarlo es una experiencia frustrante y frecuente en matemáticas.

Desde luego, la superficie de la Tierra no es una esfera. Basta con echar un vistazo a todos esos montes, edificios y coches que nos ro-

dean. Pero aceptamos que es una esfera (o un esferoide de revolución) a fin de calcular las distancias, las áreas y los ángulos de las direcciones de los vuelos. Tomarnos en serio nuestra razonable creencia de que *no* es una esfera nos enredaría en dificultades computacionales insuperables. La geometría adecuada para tratar con una forma geométrica tan compleja como la superficie real de la Tierra ni siquiera existe.

En cosmología suponemos que la teoría general de la relatividad describe la estructura subyacente del espaciotiempo. Pero en la mayor parte de los posibles espaciotiempos general-relativistas, las ecuaciones de Einstein no son manejables y no podemos resolverlas. Uno de los pocos casos en que las ecuaciones tienen solución y en que las computaciones son fáciles es el de los espaciotiempos con métrica de Friedmann-Robertson-Walker, que corresponden a universos perfectamente homogéneos e isotrópicos. A fin de poder computar en sus modelos cosmológicos, los cosmólogos aceptan que el Universo físico es perfectamente homogéneo e isotrópico, es decir, que el espaciotiempo cósmico tiene métrica de Friedmann-Robertson-Walker, lo cual obviamente no es el caso, aunque quizá se aproxime a ello a muy grandes escalas. Aunque casi todos los cosmólogos lo aceptan, casi ninguno se lo cree. Aceptamos que el Universo es un fluido perfecto (donde las galaxias son las partículas) con distribución perfectamente homogénea e isotrópica contra toda evidencia. La evidencia empírica más bien apunta a una estructura heterogénea, como de gomaespuma, con grandes «murallas» con una gran densidad de galaxias, separadas por enormes «burbujas» vacías.

Algunos cosmólogos no se conforman con elaborar modelos del Universo observable, sino que construyen también modelos teóricos del Universo más temprano, para lo cual tienen que presuponer alunas teorías altamente especulativas de la física de partículas (una gran teoría unificada de la interacción electrodébil y de la fuerte, como SU_5, o una teoría de supersimetría o incluso alguna versión de la teoría de supercuerdas), que no son contrastables empíricamente ni ahora ni en el futuro previsible. Así, cuando Alan Guth propuso el primer modelo inflacionario del Universo en 1981,

aceptó SU_5. Nadie se cree realmente ninguna de esas teorías. Uno acepta alguna de ellas a fin de tener una base sobre la que calcular en un modelo. Como es bien sabido, la última teoría de la física de partículas que es empíricamente contrastable (al menos en parte) y que goza de muy amplia aceptación en la comunidad científica es el modelo estándar. El modelo estándar combina la teoría unificada electrodébil de Weinberg y Salam (que incluye la electrodinámica cuántica y la teoría de la interacción nuclear débil) con la cromodinámica cuántica o teoría de la interacción nuclear fuerte. Incluso para este modelo, la contrastación empírica ha sido solo parcial: la partícula de Higgs no ha sido detectada (aunque quizá lo sea en futuros experimentos del gran colisionador de partículas del CERN).

El mismo científico puede aceptar teorías diferentes e incompatibles en momentos diferentes o en aplicaciones distintas; puede explorarlas, diseñar experimentos basados en ellas, invertir tiempo y esfuerzo en su desarrollo, para ver hasta dónde nos pueden llevar. Físicos como Feynman, Salam, Glashow, Witten y muchos otros han aceptado y usado y desarrollado teorías diferentes e incompatibles entre sí, a veces simultáneamente.

> Mientras los filósofos y teólogos parecen poseer un apego emocional a sus teorías e ideas que les incita a creerlas, los científicos tienden a mirar sus ideas de un modo diferente. Están interesados en formular muchas posibilidades lógicamente consistentes, dejando cualquier juicio sobre su verdad a la observación. Los científicos no tienen escrúpulos en sugerir explicaciones diferentes y mutuamente exclusivas de los mismos fenómenos[15].

Un modelo cosmológico, una teoría econométrica, una gramática generativa y la existencia de números cardinales inaccesibles no son el tipo de cosas que uno puede realmente creer. Nuestro mecanismo creencial no evolucionó para eso. Incluso la noción de verdad se convierte en una categoría de torpe manejo en esos contextos.

[15] Barrow y Tipler (1986), p. 15.

Esos tinglados teóricos son más bien el tipo de cosa que uno puede aceptar en la ciencia teórica, el tipo de programa que puede guiarle a uno en su investigación, el tipo de idea que uno puede comprometerse a explorar seriamente y a dedicarle tiempo y energía.

El aparato cognitivo responsable de la formación de nuestras creencias es normalmente fiable. Nuestras creencias suelen ser correctas o verdaderas. La percepción es una fuente continua de creencias generalmente fiables. Nuestras intuiciones sobre las situaciones cotidianas suelen apuntar en la dirección correcta. Pero todos estos aparatos cognitivos evolucionaron para habérnoslas con situaciones mesoscópicas a bajas velocidades, no para tratar con el mundo subatómico o con el universo entero o con velocidades próximas a la de la luz. En la mecánica cuántica y en la cosmología y muchos otros dominios de la ciencia no podemos confiar en nuestras creencias o intuiciones, e incluso la noción de verdad parece perder aquí gran parte de su sentido.

La mayoría de los cosmólogos discuten sus modelos en términos de aceptación y funcionamiento, no en términos de creencia y verdad. En vez de aludir a conversaciones privadas mías, citaré algunas de las respuestas recogidas por Alan Brightman y Roberta Brawer[16]. Por ejemplo, Fred Hoyle, el principal proponente de la teoría del estado estacionario, comenta: «Yo nunca tuve fe alguna [en la teoría del estado estacionario]... Yo realmente no trabajo en términos de creencia. Nunca fui más allá de decir que la teoría del estado estacionario era una *posibilidad*». Y Roger Penrose: «Si me pregunta por mis preferencias actuales, [...] preferiría los modelos abiertos. Por tanto, pienso que apostaría mi dinero a favor de los modelos con $k = -1$, pero no mucho dinero». James Peebles expresa su débil aceptación del modelo cósmico inflacionario del siguiente modo:

> Podía ver que el modelo inflacionario resolvía elegantemente lo que me parecía la dificultad esencial —cómo el universo llegó a ser tan ho-

[16] Alan Lightman y Roberta Brawer (1990), *Origins*, Cambridge University Press. Las citas proceden de las páginas 57 (Hoyle), 224-227 (Peebles), 369-373 (Geller), 388 (Huchra), 420 (Penrose) y 446 (Schramm).

> mogéneo. [...] Adopté con mucho gusto la imagen inflacionaria como una buena posibilidad. No estaba —y todavía no estoy— convencido de que ese tenía que ser el modo como el universo empezó, pero ciertamente tenía que admitir que era una idea maravillosamente elegante y por tanto que merecía seguir siendo impulsada decididamente. [...] Yo he estado muy excitado con este concepto [la inflación]. Estoy dispuesto a prestar atención a sus predicciones, me no me siento ligado a esas predicciones. Y ciertamente soy algo escéptico de que esas predicciones sean correctas.

Para trabajar en cosmología, uno siempre necesita un modelo. En palabras de Margaret Geller:

> Uno *tiene que* tener un modelo teórico. No se puede hacer ciencia sin un prejuicio. [...] Hasta ahora el éxito del modelo del *big bang* caliente es notable. Es realmente notable lo bien que ha resistido la prueba del tiempo y cuánta guía nos ha proporcionado. [...] Pienso que en este campo [la cosmología] es difícil ser realmente consecuente con las propias convicciones. Uno necesita tomárselo con sentido del humor por lo baja que es la probabilidad de estar en lo cierto.

David Schramm es todavía más enfático: «Estoy bastante seguro de que todo con lo que estamos trabajando en este momento *no* es como realmente sucede». Y John Huchra concluye:

> Bueno, hay cosas que puedes aceptar y cosas que no puedes aceptar. También hay cosas que tienes que aceptar hasta que tengas más información en una dirección o en otra. [...] Es enormemente importante que no me sienta demasiado casado con una teoría particular. Puedo casarme con los datos, pero no puedo casarme con la teoría.

Alabanza y reproche

Nadie es libre para elegir sus creencias humeanas. Y no podemos alabar o criticar a alguien por algo que escapa a su control. No te puedo alabar o criticar por la especie a que perteneces (por ser un

humán más bien que un elefante), o por tu sexo o tu edad, o por vivir en este siglo o por ver lo que tienes delante. No podemos y no deberíamos ser alabados ni objeto de reproche por lo que creemos, por lo que nos encontramos creyendo, excepto de un modo indirecto. Si no elegimos nuestras creencias, no puede haber normas respecto a ellas. No hay cuestiones normativas sobre la creencia, pero sí las hay sobre la aceptación. De todos modos, las creencias pueden ser evaluadas por un observador exterior. Algunas creencias son disparatadas, en el sentido de ser completamente implausibles desde el punto de vista de un observador bien informado.

Uno puede tratar de engatusarse a sí mismo a fin de cambiar sus propias creencias. Uno puede, por ejemplo, prestar atención a las tesis contrarias e incluso aceptarlas provisionalmente durante un rato, de tal modo que el posible éxito (predictivo o de otro tipo) de las ideas recién aceptadas tenga un efecto en sus creencias. También puede ocurrir que el fracaso de la nueva tesis tentativamente aceptada acabe consolidando la vieja creencia, que quizá no estaba tan descaminada.

La aceptación o el compromiso intelectual puede eventualmente conducir a la creencia, como el salir juntos o el compartir un apartamento puede conducir al amor. Desde luego, compartir un apartamento puede también conducir a todo lo contrario del amor, como el fracaso de la aceptación puede consolidar la creencia.

No puedo controlar directamente mis creencias o mis dolores, pero puedo tratar de influir en ellos por medios indirectos. Si me duele la cabeza, no puedo decidir que no me duela (sentir dolor no es algo que esté bajo mi control directo), pero puedo decidir tomar una aspirina, lo que indirectamente contribuye a aliviar mi dolor. No se me puede reprochar mi dolor de cabeza, sino solo, eventualmente, mis acciones previas, como, por ejemplo, el beber demasiado alcohol la noche anterior, o mi falta de decisiones posteriores, como, por ejemplo, el no hacer nada para quitarme el dolor de cabeza, el no buscar aspirinas o masajes adecuados con suficiente diligencia.

No puedo elegir la fuerza de mis músculos, pero puedo decidir acudir al gimnasio y hacer ejercicios que los fortalezcan. No pode-

mos elegir nuestro peso, pero podemos influir en él indirectamente, decidiendo qué comer y cuánto ejercicio físico hacer. Según Aristóteles, «nadie censura a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por negligencia y falta de gimnasia»[17]. Podemos ser alabados por nuestro esfuerzo gimnástico, pero no se nos puede reprochar directamente nuestra fealdad. Si la gimnasia no la corrige, no es culpa nuestra.

Tampoco mis creencias pueden ser alabadas u objeto de reproche, aunque se me puede criticar por no someterlas a escrutinio, por no «alimentar» mi cerebro con más argumentos para poner a prueba mis creencias. Nuestro sistema de creencias depende de mecanismos inconscientes e incontrolables, pero podemos tratar de manipular dichos mecanismos, de influir en nuestras creencias, por ejemplo, a base de leer ciertos libros, o de hacer ciertas observaciones, o de prestar atención a ciertos hechos. Podemos ser alabados o censurados por esos esfuerzos, pero no por sus resultados.

Si somos consistentemente racionales en nuestras aceptaciones y decisiones y compromisos intelectuales, a largo plazo esta táctica no dejará de tener un efecto en la conformación de un sistema razonable de creencias. La racionalidad o irracionalidad de nuestras aceptaciones puede ser objeto de alabanza o reproche; la razonabilidad o no de nuestras creencias solo puede ser objeto de felicitación o lástima.

Ahora bien, la racionalidad se predica de las acciones o procesos voluntarios en función de alguna finalidad o meta que perseguimos. ¿En función de qué finalidad juzgamos nuestras decisiones de creer, nuestras creencias voluntarias, como correctas o incorrectas, como racionales o irracionales? En función de la meta de maximizar la veracidad y alcance de nuestras creencias. La racionalidad teórica no es sino el método, la estrategia conducente a maximizar la veracidad y el alcance de nuestras creencias.

Uno tiene las creencias obligatorias que tiene porque no le queda más remedio que tenerlas, porque no le cabe elegir. Por eso

[17] Aristóteles, *Ethikà Nikomákheia,* libro III, 1114ª23.

tampoco cabe a los demás echárselo en cara. No tiene sentido echarle en cara a alguien su edad o su sexo o el color de sus ojos o el que sienta frío o tenga dolor de cabeza. Pero la situación es distinta en el caso de las creencias voluntarias. Aquí sí cabe la crítica, la exhortación y el método. Por eso podemos criticar las creencias de alguien como irracionales y podemos criticarlo a él por no haber tomado las decisiones correctas respecto a qué creer. La racionalidad solo se predica de las acciones o procesos voluntarios. Y es precisamente el elemento de voluntariedad y decisión que se esconde en las creencias voluntarias lo que nos permite hablar de racionalidad de las creencias.

Justificación de una creencia

Si queremos maximizar la veracidad de nuestras creencias, no podemos ir aceptando ideas al tuntún. Un banco que fuera dando créditos a diestro y siniestro sin exigir ningún tipo de garantía no recuperaría muchos de sus préstamos y acabaría quebrando. Del mismo modo, un humán que fuera dando crédito a unas ideas y a otras, sin exigir ningún tipo de garantía o justificación, se equivocaría con excesiva frecuencia y sería calificado por los demás de irracional. Si un banco quiere maximizar la rentabilidad de sus créditos, tiene que exigir un mínimo de garantías de sus clientes, antes de concedérselos. Y si un humán quiere maximizar la veracidad de sus creencias, tiene que exigir un mínimo de justificación de las ideas que considera, antes de creérselas. Solo es racional creer aquello que estamos justificados en creer.

Casi todos los hablantes informados estarán de acuerdo en decir que es racional creer que el número 13 es primo, pero que es irracional creer que el número 13 trae mala suerte; que es racional creer que hay habitantes en Australia, pero que es irracional creer que hay habitantes en Marte; que es racional creer que la mesa que tengo delante es de madera, pero que es irracional creer que la CIA planea el robo de esta mesa. En todos los casos en que hemos di-

cho que es racional creer que *p*, estamos justificados en creer que *p*, hay alguna justificación para la creencia de que *p*. En los casos en que hemos dicho que es irracional creer que *p*, no estamos justificados en creer que *p*, no se ve (al menos a primera vista) ninguna justificación para tal creencia. En algunos casos dudosos vacilaremos en decir que estamos o no justificados en creer que *p*; pero en esos mismos casos vacilaremos también en decir que es racional o no el creer que *p*. Lo racional consiste en creer solo aquello que estamos justificados en creer.

Si creemos racionalmente que *p*, entonces al menos ocurren dos cosas: 1) creemos que *p* y 2) estamos justificados en creer que *p*. Por tanto, solo nos falta que *p* sea verdad para que sepamos que *p*, pues ya vimos que sabemos que *p* si y solo si 1) creemos que *p*, 2) estamos justificados en creer que *p* y 3) *p*.

Cuando creemos racionalmente que *p*, hacemos todo lo que hacemos cuando sabemos que *p*. Por nuestra parte no hay diferencia ninguna entre creer racionalmente y saber (aunque sí la hay por parte del mundo). Todo lo que está en nuestra mano hacer para saber ya lo hacemos para creer racionalmente.

Tanto en nuestro análisis de 'saber que' como en nuestra consideración de 'creer racionalmente que' hemos echado mano del concepto de justificación de una creencia. Ahora tenemos que aclarar mínimamente qué entendemos por justificación de una creencia, qué queremos decir cuando decimos de alguien que está justificado en creer algo.

Por lo pronto, parece que estamos justificados en creer lo que nos resulta evidente, aquello de lo que tenemos certeza. Las ideas que son evidentes para nosotros suelen ser las ideas analíticas correspondientes a una lengua que dominamos, por un lado, y las ideas que describen lo que percibimos o lo que sentimos, por otro. Si hablo castellano, estoy justificado en creer que la hermana de mi madre es mi tía, que cuanto ocurre hoy es posterior a lo ocurrido anteayer, o que estoy emparentado con todos mis parientes. Si miro la mesa y veo el libro que está sobre la mesa, estoy justificado en creer que el libro está sobre la mesa (y no la mesa sobre el libro).

Si las gotas que caen del cielo me mojan y me obligan a abrir el paraguas, estoy justificado en creer que llueve. Si siento dolor de cabeza, estoy justificado en creer que lo tengo. Y si siento un cosquilleo en la pierna izquierda, estoy justificado en creerlo. En todos estos casos, tengo la certeza de que *p*, es evidente para mí que *p* y, por tanto, estoy justificado en creer que *p*. Lo cual no significa que no me pueda equivocar (sobre todo si padezco algún trastorno psíquico o si estoy bajo el influjo de drogas alucinógenas o del alcohol), pero en general no me equivocaré y, de todos modos, en estos casos no puedo dejar de creer lo que creo. Si no aceptásemos como justificadas y por ende racionales las creencias obligatorias, de nadie podríamos decir que es racional en sus creencias, pues todo el mundo cree lo que no puede por menos de creer, lo que no está en su mano no creer.

También parece que estamos justificados en creer lo que recordamos con una cierta claridad. Si recuerdo que ayer fui al cine, está justificado que crea que ayer fui al cine. Al creer lo que recuerdo, puedo equivocarme, pero normalmente no me equivoco.

Igualmente puede considerarse que estamos justificados en creer los testimonios de los demás acerca de lo que sienten, perciben o recuerdan, a no ser que tengamos alguna razón para poner en duda su veracidad. Si mis vecinos —que hasta ahora, que yo sepa, nunca me han mentido— me dicen que ayer fueron al cine, estoy justificado en creer que efectivamente ayer fueron al cine. A veces me llevaré un chasco, pero en general no.

Respecto de los asuntos generales o remotos que trascienden el ámbito de nuestra experiencia cotidiana, la principal fuente de justificación creencial es la ciencia. Las comunidades científicas están de acuerdo en muchas cosas, y el saber que lo están justifica suficientemente nuestra creencia en ellas. La comunidad de los astrónomos está de acuerdo en que nuestro sistema solar se formó hace aproximadamente cuatro mil seiscientos millones de años. Y aunque seamos incapaces de seguir sus razonamientos, aunque ignoremos sus razones, simplemente por el hecho de saber que prácticamente todos los astrónomos están de acuerdo en ello, ya estamos

justificados en creer que la edad de nuestro sistema solar es de unos cuatro mil seiscientos millones de años.

La unanimidad de los científicos de una especialidad no constituye garantía alguna de verdad. La ciencia también se equivoca. Pero en los asuntos que escapan a nuestra experiencia directa, parece que el riesgo de creer en la opinión unánime de los científicos es bastante menor que el de aceptar las posibles opiniones contrarias.

En cualquier caso estamos justificados en creer las consecuencias de lo que justificadamente creemos.

Si la racionalidad fuese simplemente una estrategia para maximizar solo la veracidad de nuestras creencias y evitar el error a toda costa, no sería racional creer muchas de las cosas que hemos considerado justificadas. En efecto, la manera más segura de equivocarse lo menos posible es creer lo menos posible; quizás, limitarse a creer las creencias obligatorias, las evidencias. O incluso ni siquiera estas —si ello fuera posible—, pues la evidencia tampoco es garantía de verdad. El escepticismo total nos ofrece la máxima garantía de no equivocarnos. Pero el escepticismo no coincide con la racionalidad. La racionalidad es una estrategia para maximizar no solo la veracidad, sino también el alcance de nuestras creencias.

La política bancaria más segura en cuanto a evitar el riesgo de la no devolución de los créditos concedidos consiste en la no concesión de créditos. Pero este escepticismo bancario solo puede conducir a la quiebra del banco, pues el banco vive de la rentabilidad de sus créditos. Del mismo modo la estrategia más segura en cuanto a evitar el riesgo de equivocarse consiste en no creer nada. Pero esto nos conduce al marasmo práctico y nos incapacita para la acción racional. Así como los bancos tienen que saber asumir sus riesgos a la hora de dar créditos —aunque exigiendo ciertas garantías—, así nosotros hemos de saber asumir riesgos a la hora de dar crédito a las ideas —aunque exigiendo también ciertas justificaciones. Hemos de minimizar ese riesgo, pero sin que eso implique disminuir el alcance de nuestras creencias, pues tanto el alcance como la veracidad forman parte de la rentabilidad teórica que la racionalidad trata de maximizar.

En realidad, la racionalidad teórica no se predica solo de cada una de las creencias de un humán, por separado, sino también del conjunto de sus creencias. Y aquí se plantea la cuestión de la consistencia. Puede ser que mis creencias de que *p*, que *q* y que *r*, cada una de ellas por separado, estén justificadas y que, sin embargo, el conjunto formado por *p*, *q* y *r* sea contradictorio. Entonces, no puedo creer racionalmente a la vez que *p*, que *q* y que *r*, pues es seguro que *p*, *q* y *r* no pueden ser verdad a la vez.

Cuanto más racionales somos (o tratamos de ser), tanto menos libres somos en nuestras creencias. La estrategia en que consiste la racionalidad teórica constriñe nuestra libertad de asentimiento a creencias voluntarias mediante diversas exigencias. La primera exigencia es la de justificación de cada una de nuestras creencias. La segunda exigencia es la de consistencia del conjunto de nuestras creencias.

La racionalidad teórica es una estrategia de maximización de la veracidad y alcance de nuestras creencias. Pero cuantas más ideas creamos justificadamente que resulten ser verdaderas, tanto más sabremos. Por ello la racionalidad teórica puede ser también considerada como una estrategia de maximización de nuestro saber, es decir, como una estrategia que tiende en el límite ideal a que solo creamos lo que sabemos (maximización de la veracidad) y a que sepamos lo más posible (maximización del alcance).

Cada día tenemos nuevas percepciones y recuerdos, mientras que otros se hunden en el olvido. Cada día oímos y leemos testimonios nuevos, y nuevos resultados, rectificaciones y avances de la ciencia. Y cada reflexión sobre nuestras creencias puede descubrirnos contradicciones donde menos las sospechábamos. La racionalidad teórica no es un resultado obtenido de una vez por todas, sino una disposición conscientemente asumida a revisar nuestras creencias cada vez que descubramos una contradicción entre ellas o una laguna en sus justificaciones.

Cuando sabemos, siempre acertamos. Cuando creemos racionalmente, podemos equivocarnos. Pero si no corremos el riesgo de equivocarnos, tampoco tendremos la oportunidad de acertar.

Lo único que podemos hacer es tratar de organizar nuestras creencias voluntarias conforme a un método conscientemente diseñado para minimizar el riesgo de error sin reducir la oportunidad de acierto. A este empeño llamamos racionalidad teórica.

Racionalidad de las aceptaciones

Para que puedan plantearse cuestiones de racionalidad, tienen que cumplirse dos condiciones: (1) que haya una variedad de alternativas entre las que elegir o decidir y (2) que el agente tenga ciertas metas o preferencias. En una situación puramente determinista, donde hay una sola opción abierta, no hay nada sobre lo que deliberar racionalmente. Si te arrojan sin paracaídas desde un avión, no tienes problemas de racionalidad. Pero si no eres indiferente a cuestiones de tiempo y de dinero, y pretendes volar de Boston a Barcelona, y hay rutas alternativas disponibles, y cada ruta tiene una duración y un precio distinto, entonces tienes un problema de racionalidad.

El que yo acepte una proposición, hipótesis o teoría depende de mí. Es algo que se me puede reprochar o por lo que se me puede elogiar. Puedo tratar de hacerlo bien cuando decido qué proposiciones aceptar. Ayudarme en ello es la tarea de la racionalidad teórica. La racionalidad es una estrategia para tomar decisiones en función de los fines que se persigan. La aceptación es un tipo de decisión; consiste en decidir lo que vamos a incorporar a nuestro marco de compromisos intelectuales explícitos.

Si la racionalidad atañe a nuestras decisiones, pero no a nuestros estados involuntarios, y si decidimos lo que aceptar, pero simplemente nos encontramos en nuestros estados de creencia, de aquí se sigue que una teoría de la racionalidad no tiene nada que decir acerca de lo que creemos, pero sí mucho acerca de lo que aceptamos. La racionalidad, como estrategia optimizadora, me dice lo que aceptar, no lo que creer. Desde luego, y como ya hemos señalado, lo que aceptamos puede contribuir indirectamente a confor-

mar lo que creemos, y lo que creemos puede contribuir indirectamente a conformar lo que aceptamos. Pero solo podemos someter nuestras aceptaciones —que son explícitas, lingüísticamente articuladas y voluntarias—, no nuestras creencias, a la disciplina de un método de racionalidad que es también explícito, lingüísticamente articulado y voluntario de un modo directo.

¿Cuánto pueden nuestras aceptaciones apartarse de nuestras creencias? ¿Puedo aceptar lo que creo que no es el caso? Ya vimos que podemos aceptar la idea o proposición *p*, incluso si creemos que no *p*, por razones técnicas: para poner a prueba nuestras creencias, para llevar a cabo pruebas indirectas, por una mayor seguridad confrontados a graves riesgos, etc. Puedo aceptar un valor numérico *s* sin creer que el valor actual (o el valor más precisamente medible) es exactamente *s*. Puedo acepta un mal plano de la ciudad que visito porque no dispongo de otro mejor y porque, a pesar de sus defectos, ofrece cierta orientación. Puedo aceptar un modelo en el que no creo si conduce a respuestas o predicciones suficientemente buenas. Lo que no puedo hacer, si actúo racionalmente, es autoengañarme para sentirme mejor. Los casos de mala fe (como no aceptar los problemas de salud o de dinero que sé que tengo, o no admitir que el fumar incrementa la probabilidad del cáncer de pulmón, si soy un fumador) solo pueden conducir a tomar decisiones prácticas equivocadas.

El estudio de la creencia, como el estudio de la percepción, forma parte de la psicología empírica; nos dice cómo y qué creemos o percibimos de hecho. La teoría de la racionalidad es una teoría normativa de la decisión dirigida a la consecución de metas y relativa a esas metas. Nos dice lo que decidir, dadas las circunstancias y nuestros fines. Cuando aceptamos que *p*, tomamos la decisión de comportarnos como si *p* y de usar *p* como una premisa de nuestras argumentaciones. Esta decisión puede ser racional o irracional, en función de nuestras metas. Si queremos tomar buenas decisiones de inversión en la bolsa o buenas decisiones teóricas en la empresa científica, más nos vale tener cuidado de usar métodos y estrategias racionales.

La verdad, la precisión, la computabilidad, la simplicidad, la consistencia con el resto del marco intelectual ya previamente aceptado son algunas de las metas importantes que perseguimos al aceptar unas ideas más bien que otras. La racionalidad teórica es la estrategia para optimizar la consecución de esas metas (o de algún compromiso entre ellas).

No sé si realmente *creo* en la distinción que he tratado de establecer entre *aceptación* y *creencia*. En cualquier caso, *acepto* esta distinción, al menos de momento, y estoy dispuesto a desarrollar y explorar sus implicaciones. Estoy intelectualmente comprometido a darle a esta idea una oportunidad. Me parece prometedora. Estoy dispuesto a actuar como si las aceptaciones y las creencias fueran cosas distintas. Si mi meta es la clarificación conceptual, pienso que es el curso de acción racional.

CAPÍTULO 9

LA ACCIÓN HUMANA

Hacer y acción

Dejando de lado algunos usos puramente técnicos de la palabra 'acción' (por ejemplo, acción como participación en el capital de una empresa), el núcleo significativo de la palabra estriba en la producción o causación de un efecto. La palabra 'acción' se emplea a veces para hablar de animales no humanos (se dice que la acción de las cigüeñas es beneficiosa para la agricultura) o incluso de objetos inanimados (se dice que la gravitación es una forma de acción a distancia o que a toda acción ejercida sobre un cuerpo corresponde una reacción igual y de sentido contrario). Pero sobre todo empleamos la palabra 'acción' para hablar de lo que hacen los humanes, de la acción humana.

Nuestras acciones son (algunas de) las cosas que hacemos. En realidad, el verbo 'hacer' cubre un campo semántico bastante más amplio que el sustantivo 'acción'. El latín distingue el *agere* del *facere,* que en francés, por ejemplo, dan *agir* y *faire.* En castellano se

ha perdido la diferencia, desapareciendo el verbo *agere* y traspasando su contenido semántico al sucesor de *facere,* al verbo 'hacer'. Sin embargo, el sustantivo latino *actio,* derivado de *agere,* se ha mantenido, dando lugar al sustantivo castellano 'acción'. Así, incluso etimológicamente, 'acción' solo arrastra la carga semántica *de agere,* mientras que 'hacer' arrastra tanto la de *agere* como la de *facere.*

Todo lo que hacemos forma parte de nuestra conducta, pero no todo lo que hacemos constituye una acción. Mientras dormimos, hacemos muchas cosas: respiramos, sudamos, damos vueltas, apretamos la cabeza contra la almohada, soñamos, quizá roncamos, o hablamos en voz alta o andamos sonámbulos por la habitación. Todas estas cosas las hacemos inconscientemente, puesto que dormimos. Las hacemos sin darnos cuenta, no somos conscientes de que las hacemos. A estas cosas que hacemos inconscientemente no les vamos a llamar acciones. Vamos a reservar el término 'acción' para las cosas que hacemos conscientemente, dándonos cuenta de que las hacemos.

Hay cosas que hacemos conscientemente, dándonos cuenta de ellas, pero sin que su realización corresponda a una intención nuestra. Nos damos cuenta de nuestros tics y de muchos de nuestros actos reflejos, pero los realizamos involuntariamente, los constatamos como espectadores, no los efectuamos como agentes. (La palabra 'agente' es otro residuo en castellano del naufragio del verbo *agere.)* Por el sopor que sentimos después de comer nos damos cuenta de que estamos haciendo la digestión. Pero hacer la digestión no constituye (normalmente) una acción. Por las despectivas sonrisas de los observadores nos damos cuenta de que estamos haciendo el ridículo. Pero hacer el ridículo no es una acción, sino una pasión, algo que nos pasa y que lamentamos (a no ser que lo hagamos a propósito, como provocación, en cuyo caso sí sería una acción). No llamaremos acciones a esos aspectos no intencionales de nuestra conducta, por mucha cuenta que nos demos de ellos.

Aquí nos limitaremos a considerar las *acciones humanas conscientes y voluntarias,* a las que de aquí en adelante llamaremos *acciones* (a secas).

Una acción es una interferencia consciente y voluntaria de un humán (el agente) en el normal decurso de las cosas, que sin su interferencia habría seguido un camino distinto. Una acción consta, pues, de un evento que sucede gracias a la interferencia de un agente y de un agente que tenía la intención de interferir para conseguir que tal evento sucediese.

Un evento posible es una idea de evento, que, en la medida en que se realice, se convertirá en un hecho y, en especial, en un evento. Cuando tenemos la intención de hacer algo, consideramos el evento posible que constituiría el hacerlo, y tratamos de realizarlo, de hacer que deje de ser una mera idea, para transformarse en un hecho, en un evento. A veces hablaremos simplemente de eventos, queriendo referirnos a eventos posibles, pero por el contexto quedará siempre claro si se trata de una mera idea de evento (de un evento posible) o de un evento real y fáctico.

La adecuada clarificación de ciertas nociones relacionadas con la acción parece ser un prolegómeno indispensable a la construcción de una teoría de la racionalidad práctica. Toda acción involucra un evento. Por ello, empezaremos por precisar la noción de evento y otras con ella imbricadas, para seguir luego con la distinción y definición de los cuatro principales tipos de acción: la acción básica, la acción mediada, la acción compuesta y la acción convencional.

Estados y eventos

Las propiedades, relaciones y situaciones en que una cosa o sistema está en un momento dado constituyen los estados de esa cosa o sistema en ese momento. En un instante determinado fulano está vivo, soltero, despierto, cansado, sentado, tiene dolor de cabeza, debe 10.000 pesos al banco, está en Guanajuato y es amigo de Pérez. El ser amigo de Pérez, el estar en Guanajuato, el deber 10.000 pesos al banco, el tener dolor de cabeza y el estar sentado son estados en que fulano está en ese momento. El que en un momen-

to dado una casa esté limpia o recién pintada, o que funcione la calefacción en ella, o que esté habitada por dos familias, o que tenga cinco tejas rotas en su tejado son otros tantos estados de esa casa en ese momento.

El estar en Guanajuato, o en Morelia o en ninguno de los dos sitios son estados (posibles) de la misma dimensión. Fulano solo puede estar (en un momento dado) en uno de ellos y necesariamente ha de estar en uno de ellos. El estar deshabitada o el estar habitada por una familia o el estar habitada por varias familias son estados de la misma dimensión. Una casa solo puede estar (en un momento dado) en uno de ellos. El estar soltero, el estar casado, el estar divorciado y el estar viudo son estados de la misma dimensión. Pero el estar soltero y el deber 10.000 pesos al banco son estados de distinta dimensión. El tener diez años de edad y el tener veinticinco años de edad son estados de la misma dimensión. Pero el tener treinta y nueve años de edad y el tener 40 grados de fiebre son estados de distinta dimensión. Los *estados de la misma dimensión* corresponden a las diversas respuestas posibles (e incompatibles entre sí) a la misma pregunta en circunstancias diversas[1].

Cuando fulano pasa de estar vivo a estar muerto, ocurre un evento[2]: fulano muere. Cuando pasa de estar sentado a estar de pie ocurre un evento: fulano se levanta. Cuando pasa de estar soltero a estar casado ocurre un evento: fulano se casa. Cuando fulano va de Guanajuato a Morelia ocurre un evento: fulano se traslada. Cuando la casa pasa de estar limpia a estar sucia ocurre un evento: la casa se ensucia. Cuando el niño pasa de tener una altura de 112 centímetros a tener una altura de 115 centímetros ocurre un evento: el niño crece. Cuando la herida pasa de estar abierta a estar cerrada ocurre un evento: la herida cicatriza.

[1] Los estados de la misma dimensión constituyen lo que Lawrence Lombard llama un espacio de cualidades *(quality space)* en su libro *Events: A Metaphysical Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986.

[2] La palabra 'evento' se usa en este capítulo con su sentido habitual de cambio, que no tiene nada que ver con el significado relativista del 'evento' como punto del espaciotiempo cuatridimensional.

Ocurre (o sucede o se produce) un *evento* cuando se da un *cambio de estado* (dentro de la misma dimensión) en un sistema[3]. En un evento podemos distinguir dos momentos t_1 y t_2, tales que t_1 es anterior a t_2, y dos estados pertenecientes a la misma dimensión, tales que en t_1 el sistema de que se trate está en el primer estado, y en t_2, en el segundo estado. Llamemos φ a este evento. Entonces diremos que el primer estado es el estado inicial de φ, al que designaremos en lo sucesivo como $E_1(\varphi)$, y el segundo estado es el estado terminal de φ, designado como $E_2(\varphi)$. El tiempo del evento φ —llamémosle $t(\varphi)$— es el intervalo de tiempo entre t_1 y t_2, es decir, el conjunto de los instantes entre t_1 y t_2. Puesto que el concepto de tiempo es una función métrica, a cada instante corresponde un número real, un elemento de $\mathbb{R}$. Así, pues, podemos definir $t(\varphi) = \{x \in \mathbb{R} | t_1 \leq x \leq t_2\}$.

En general, se da un evento cuando se da un cambio de estado (dentro de la misma dimensión). Llamemos evento propio a este tipo normal de evento. Llamemos también evento, pero evento impropio, a lo que ocurre cuando entre dos instantes no se da cambio de estado. Esta generalización del concepto de evento es útil al considerar la acción. Sea φ un evento. Según lo que acabamos de decir, φ es *un evento propio* si y solo si $E_1(\varphi) \neq E_2(\varphi)$ y φ es un *evento impropio* si y solo si $E_1(\varphi) = E_2(\varphi)$. Así pues, un evento siempre es el paso en el tiempo de un estado a otro, pero ambos estados pueden ser el mismo estado.

Así, de lunes a martes puede producirse tanto el evento de que fulano (que estaba enfermo el lunes) sane como el evento (impropio) de que siga enfermo. Entre las 9 y 9.15 de la mañana puede ocurrir tanto el evento de que la manecilla del reloj recorra 90 gra-

[3] Georg H. von Wright expuso ideas similares en su libro *Norm and Action: A Logical Inquiry*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963. La representación del evento como par ordenado de estados fue criticada por Donald Davidson (1967) en «The logical form of action sentences», reimpreso en *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 105 y ss. Davidson admite la utilidad de este análisis para la lógica de la acción, pero duda de su capacidad para dar cuenta de la lógica de los enunciados ordinarios (en las pp. 113-114).

dos de la esfera como el evento (impropio) de que la manecilla del reloj no se mueva de su sitio, porque esté parado.

En todos los sistemas (excepto en los matemáticos) ocurren continuamente eventos. Los árboles crecen, florecen, fructifican, brotan sus yemas, les salen hojas, las pierden, etc. La mayoría de los eventos no tienen nada que ver con acciones. Pero hay algunos eventos que no responden al normal decurso de un sistema, sino a la interferencia voluntaria de un humán *x*. Si *x* no hubiera interferido, habría ocurrido el evento ψ. Pero *x* ha interferido, y en vez de ψ ocurre φ. Este evento φ es un evento especial, es un evento que se sale del discurrir normal del sistema en el que ocurre. En ese caso, decimos que *x* ha hecho que φ y, por tanto, que se ha producido una acción. *x* es el agente de esa acción y φ es el evento involucrado en ella. Puede haber (y es el caso general) eventos sin acciones, pero no puede haber acciones sin eventos. Y tampoco puede haber acciones sin agentes. Una acción es una entidad abstracta formada por un agente *x* y un evento φ, tales que χ tiene la intención de que φ y, mediante su interferencia, consigue que φ.

Inclinaciones, ganas, intenciones

De la observación de la conducta de ciertos animales inferimos que tienen la tendencia a hacer determinadas cosas. Los zorros tienen la tendencia a enterrar bajo tierra los restos de su comida. Los lobos no tienen esa tendencia. Eso no significa que los zorros entierren siempre los restos de su comida, sino solo que la probabilidad de que lo hagan es bastante alta. Un determinado perro tiene la tendencia a ladrar cada vez que ve un desconocido (la probabilidad de que lo haga es alta), mientras que otro perro no tiene esa tendencia. Un determinado humán tiene la tendencia a chutar cada piedrecita con que se encuentra en el camino, mientras que otro no lo hace casi nunca.

Cuando atribuimos a un animal la tendencia a hacer una cosa, decimos que tiene la inclinación a hacer esa cosa o que está inclina-

do a hacerla o que es proclive a hacerla. Naturalmente, la inclinación no es algo directamente observable, sino algo inferible a partir de la conducta observable. Por ello fácilmente podemos equivocarnos al atribuir inclinaciones a alguien.

Aquí nos interesan las inclinaciones de los humanes, las inclinaciones humanas. Una manera de clasificar estas inclinaciones es dividirlas en inconscientes y conscientes.

Mis inclinaciones inconscientes son aquellas de que no soy consciente, aquellas de que no me doy cuenta. Aunque yo no me dé cuenta (por definición) de mis inclinaciones inconscientes, otros sí se pueden dar cuenta de ellas. Por ejemplo, alguien tiene una tendencia a roncar mientras duerme, pero no lo sabe. Si comparte el dormitorio con otra persona, y cada noche la despierta con sus ronquidos, la otra persona enseguida se dará cuenta de su marcada inclinación a roncar y seguramente acabará llamándole la atención sobre ello. Yo puedo tener la inclinación a dar repetidas vueltas o a acurrucarme en postura fetal mientras duermo, pero no seré consciente de ella mientras alguien que duerma conmigo no lo observe y me informe de ello. No todas mis inclinaciones inconscientes se refieren a lo que hago mientras duermo. También mientras estoy despierto tengo inclinaciones de las que no me he dado cuenta. Alguien puede tener la tendencia a elevar la voz al final de las oraciones, o a rascarse la oreja mientras escribe o a tratar a su colega de un modo hiriente y agresivo, sin darse cuenta de ello.

Mis *inclinaciones conscientes* son aquellas inclinaciones que tengo y de las que soy consciente, de las que me doy cuenta. Las inclinaciones conscientes pueden a su vez dividirse en *ganas e intenciones.*

Mis *ganas* son mis inclinaciones conscientes espontáneas, las inclinaciones que me limito a sentir o constatar o experienciar, sin poner en ellas nada de mi parte mediante una decisión consciente. Las ganas que tengo son algo que me pasa, algo con lo que me encuentro. Tengo ganas de que φ, si siento una tendencia (de la que soy consciente) a hacer que φ. Muchas de mis ganas funcionan como mecanismos homeostáticos que tienden a restablecer deter-

minados equilibrios orgánicos. Por ejemplo, ciertos estados de mi sangre (determinadas concentraciones de hormonas o de algunos compuestos químicos) provocan una vivencia de ganas por parte del sujeto: ganas de comer (hambre), ganas de beber (sed), ganas de descansar (fatiga), ganas de dormir (sueño), ganas de sexo, ganas de reír, ganas de llorar o ganas de gritar. A veces uno siente ganas de insultar a su interlocutor, de pegarle un puñetazo o incluso de matarlo, pero se las aguanta, pues no desea pelearse con él y aún menos cometer un crimen.

Mis *intenciones* son mis inclinaciones conscientemente aceptadas y asumidas. Algunas intenciones mías son inclinaciones que siento o constato y que conscientemente acepto, que decido asumir. Otras intenciones mías son inclinaciones que de algún modo inicio mediante una decisión y que no corresponden a ninguna gana previa. El conjunto de mis intenciones se solapa ampliamente con el de mis ganas, pero ambos conjuntos no coinciden, ni el uno abarca enteramente al otro. Muchas veces, constato mis ganas y las asumo intencionalmente, decido conscientemente tratar de hacer aquello que tengo ganas de hacer. Siento ganas de comer, son las dos del mediodía, decido dejar de trabajar y salgo del despacho con la intención de comer. Al entrar al restaurante, percibo el olor a pescado frito que viene de la cocina, me entran ganas de comer trucha a la navarra y decido hacerlo, si es posible. Llamo al camarero con la intención de encargar una trucha a la navarra. Le pregunto si la hay, me dice que sí, la encargo y, final y deleitosamente, la como. Otras veces, constato mis ganas y no las asumo conscientemente como intenciones, sino que me las aguanto. Estoy gordo y he decidido adelgazar. Siento ganas de comer, pero me las aguanto, pues tengo la intención de adelgazar. Estoy cansado y tengo ganas de ir a dormir, pero me las aguanto y sigo trabajando, pues tengo la intención de acabar este trabajo esta noche. Tengo ganas de pegar un puñetazo a mi interlocutor, pero me las aguanto, pues tengo la intención de evitar todo tipo de pelea. Otras veces, finalmente, concibo intenciones que no corresponden a ninguna gana previa. Tengo la intención de pagar mis impuestos, aunque no sienta

ninguna gana de hacerlo. Y tengo la intención de levantarme a las seis de la mañana, aunque tengo ganas de quedarme en la cama hasta las diez.

La intención siempre es intención de hacer algo, siempre es activa, implica una cierta tensión en dirección a la realización de una acción, a la producción de un evento. La palabra 'intención' viene del latín *intentio,* que a su vez deriva del verbo *intendere,* que primariamente significa tensar, estirar o extender algo en una dirección. Por ejemplo, *intendere arcum* significa tender el arco, tensar su cuerda apuntando en una dirección. Cuando intentamos algo, nos ponemos en cierta tensión para hacer lo que intentamos. Y tenemos la intención de hacer algo cuando estamos dispuestos a intentar hacerlo en cuanto llegue la oportunidad.

No para cualquier idea p podemos intentar que p. Solo podemos intentar que p si p es una idea de evento. Y no para cualquier idea de evento φ podemos intentar que φ. No tiene sentido intentar un evento del pasado. Si fumo, puedo intentar dejar de fumar hoy o mañana, pero no anteayer. Solo podemos intentar eventos presentes o futuros. Y de entre los eventos presentes o futuros, solo es razonable intentar eventos correspondientes a sistemas en los que podemos interferir. Puedo intentar frenar mi coche, convencer a mi amigo o dejar de fumar, pero no sería razonable que intentase parar la rotación de la Tierra en torno a su eje.

Podemos tener inclinaciones inconscientes, pero de nuestras intenciones somos conscientes. De hecho, solo yo sé con seguridad cuáles son mis intenciones. Yo soy la última autoridad con respecto a mis intenciones. Los demás solo pueden conjeturarlas en base a mi conducta observable. Yo puedo tener intenciones y disimular que las tengo, de tal manera que los demás no lo noten. Pero no puedo tener la intención de hacer algo, tener la oportunidad de hacerlo y no hacerlo. Si digo a los demás que intento hacer que φ en las circunstancias C, estoy en las circunstancias C, puedo hacer que φ y no lo hago, los demás inferirán que he mentido. Y si me digo (y me repito) a mí mismo que tengo esa intención, me daré cuenta de que no soy sincero.

Resumamos. Sea x un humán y φ un evento posible presente o futuro.

x tiene la intención de que φ si y solo si:

1) x se comporta de tal modo que φ (de modo conducente a φ).
2) x ha considerado φ.
3) x ha decidido que φ.

En definitiva, mis intenciones son las ideas de evento que yo quiero realizar.

Acción mediada

Un tipo frecuente de evento consiste en la muerte de un humán. Normalmente se trata de una muerte por enfermedad o accidente, es decir, de un evento no involucrado en acción alguna. Pero hay una excepción: el asesinato. Cuando se ha producido un asesinato, es que alguien (el asesino) ha interferido en el normal desarrollo de un sistema (el asesinado). Si el asesino no hubiera intervenido, la víctima seguiría viviendo. Pero en vez del evento de que siga viviendo, ha ocurrido el evento de que ha muerto. Una acción se ha producido. El asesino es el agente. La muerte de la víctima es el evento. Y el asesino ha hecho que la víctima se muera, la ha matado.

Sea x el asesino y sea y la víctima. ¿Cómo ha hecho x que y muera, cómo ha matado x a y? x ha hecho eso (matar a y) haciendo otra cosa: clavando un puñal en el pecho de y, haciendo que un puñal penetre en el pecho de y. El puñal no hubiera penetrado de por sí en el pecho de y si no llega a ser porque x ha interferido y se lo ha clavado. Así, pues, x ha realizado la acción de matar a y mediante la realización de la acción de clavar un puñal en el pecho de y. x ha hecho que ocurra el evento de la muerte de y produciendo otro evento (la penetración del puñal en el pecho de y), que a su vez ha sido causa del primero. La penetración del puñal ha sido causa de la muerte. x ha matado a y no inmediatamente, sino por media-

ción de la acción consistente en clavarle un puñal. El asesinato de *y* por *x* ha sido una acción mediada.

Hemos visto que *x* ha realizado la acción de matar a *y* mediante la acción de clavarle un puñal. ¿Cómo ha realizado esta segunda acción? También mediadamente. *x* ha hecho que el puñal penetre en el pecho de *y* mediante la acción consistente en mover violentamente el brazo hacia adelante con la mano fuertemente asida a la empuñadura del puñal. Ese movimiento del brazo ha sido la causa de la penetración del puñal. Por tanto, *x* no ha clavado el puñal a *y* inmediatamente, sino por mediación de la acción consistente en mover violentamente el brazo hacia adelante. El apuñalamiento de *y* por *x* ha sido una acción mediada.

La acción mediada es quizás el tipo más frecuente de acción. Por ejemplo, cuando vamos al volante de un automóvil realizamos diversas acciones (lo ponemos en marcha, frenamos, aceleramos, giramos a la derecha, cambiamos de marcha), todas ellas mediadas. ¿Cómo frenamos, cómo realizamos la acción de frenar? Accionando el pedal del freno con el pie, realizando la acción de mover el pedal del freno hacia adentro. Y esa acción a su vez la realizamos moviendo la pierna de un cierto modo. ¿Cómo giramos a la derecha, cómo hacemos que nuestro coche gire a la derecha? Moviendo el volante de un cierto modo, lo cual a su vez logramos mediante determinados movimientos de los brazos y manos.

Si ocurre el evento φ, ¿qué condiciones tienen que estar satisfechas para que digamos que el agente *x* hace (mediadamente) que φ?

Por lo pronto, tiene que ocurrir que φ, pues si φ no ocurre, nadie hace que φ. Por otro lado, si *x* no tiene la intención de que φ, no diremos que *x* hace que φ. Si el coche de *x* se detiene de pronto, porque se le ha acabado la gasolina, y sin que *x* tenga la menor intención de que se detenga, no diremos que *x* ha hecho que el coche se detenga. Que el coche se pare es algo que le ha pasado a *x*, no algo que *x* haya hecho. La acción requiere la intención. Que ocurra que φ y que *x* tenga la intención de que φ son dos condiciones necesarias de que *x* haga que φ.

Si x hace mediadamente que φ, entonces ha de haber otro evento π tal que x haga φ mediante π, es decir, tal que x haga que π ocurra y π, a su vez, cause φ. El evento π es el medio de que x se vale para producir el evento φ. Por eso hablamos de acción mediada.

¿Basta que x tenga la intención de que φ ocurra, φ ocurra efectivamente, x haga que π y π cause que φ? No basta. Es necesario además que x crea que π causa φ. En efecto, supongamos que x tiene la intención de suicidarse. Está pensando si pegarse un tiro o si saltar desde un décimo piso. Mientras lo piensa, le entra el hambre y decide comer antes de suicidarse. Busca en la nevera, encuentra una lata de sardinas (que casualmente están envenenadas, pues contienen una dosis elevada de mercurio como defecto de fábrica y sin que él lo sepa ni lo sospeche), abre la lata, come las sardinas y se muere. Aquí x tenía la intención de suicidarse, de hacer que x se muera. Por otro lado, se ha muerto. Y además ha hecho algo (comer las sardinas envenenadas) que ha causado su muerte. ¿Diremos que se ha suicidado? Parece que no, pues él no creía que el comer esas sardinas causaría su muerte. (Si lo hubiese creído, no vacilaríamos en hablar de suicidio.)

La siguiente definición resume los puntos que acabamos de considerar. Sea x un humán y sean φ y π eventos.

x hace mediadamente que φ si y solo si hay un π tal que:

1) x tiene la intención de que φ.
2) x cree que π causa φ.
3) π causa φ.
4) x hace que π.
5) φ ocurre.

a es una acción mediada si y solo si hay x, φ, tales que:

1) $a = \langle x, \varphi \rangle$.
2) x es un humán.
3) φ es un evento.
4) x hace mediadamente que φ.

Toda acción tiene un agente, se desarrolla en un tiempo e involucra un evento. Esta acción mediada *a* involucra el evento φ, tiene como agente a x y como tiempo a $t(\pi) \cup t(\varphi)$, donde π es el evento mediador y $t(\pi)$ y $t(\varphi)$ son los intervalos de tiempo en que se realizan los eventos π y φ.

Acción básica

En una acción mediada hacemos que ocurra un evento φ haciendo que ocurra otro evento π, tal que π cause φ. Para hacer φ, necesitamos hacer previamente π. Para hacer que π —si, como normalmente sucede, el hacer que π es a su vez una acción mediada—, tendremos que hacer que μ, y así sucesivamente. Si todas las acciones fueran mediadas, antes de hacer algo, tendríamos que hacer otra cosa, y antes de esta, otra, y así hasta el infinito. Por tanto, no podríamos llevar a cabo ninguna acción. Pero de hecho sí que llevamos a cabo acciones. Por tanto, no todas las acciones pueden ser mediadas. Tiene que haber algunas acciones que no sean mediadas, tiene que haber algunas acciones no-mediadas, inmediatas o básicas.

Una acción divina nunca sería mediada, al menos según la teología cristiana. Bastaría que Dios quisiera una cosa, para que esa cosa se produjera, sin más. Si Dios quiere que fulano se muera, fulano se muere, y ya está. Para que fulano se muera, basta con que Dios lo quiera. Dios no necesita hacer nada previo para causar su muerte. Su muerte es un efecto inmediato del deseo divino. Pero nosotros, los humanes, no logramos que alguien se muera simplemente queriendo que así sea. Necesitamos, por ejemplo, herirlo previamente con una bala, y, para ello, necesitamos disparar previamente un arma de fuego, y, para ello, necesitamos previamente apretar el gatillo, y, para ello, hemos de mover el dedo índice. Pero para mover el dedo índice no hemos de hacer nada previo. Mover el dedo índice es algo que podemos hacer básica, directa, inmediatamente. Basta con que queramos hacerlo. Nuestra intención cau-

sa directamente el movimiento de nuestro dedo. En este caso actuamos como Dios, nuestra acción es «divina», nuestro deseo es inmediatamente efectivo. Es el tipo de acción que llamamos —siguiendo a Arthur Danto[4]— *acción básica.* También podríamos llamarla, siguiendo a Donald Davidson[5], *acción primitiva.*

Basta con que quiera que mi brazo se eleve, para que mi brazo se eleve. Puedo levantar mi brazo directamente, básicamente (a no ser que esté paralítico del brazo, claro está, en cuyo caso necesitaré hacer algo previo para lograr que se eleve); basta con que quiera hacerlo. Si quiero emitir el sonido /a/, lo emito. Como consecuencia automática de mi deseo de emitir /a/, mis cuerdas vocales vibran, mi cavidad bucal adopta la forma adecuada y el sonido se produce. Basta con quererlo para que ocurra. Si quiero guiñar un ojo, si quiero abrir y cerrar un párpado, puedo hacerlo básicamente. Basta con que quiera hacerlo.

Todas mis acciones básicas producen eventos relacionados con mi propio cuerpo. No puedo hacer básicamente nada ajeno a mi cuerpo. No puedo mover objetos ajenos con solo desearlo. Pero sí puedo mover ciertas partes de mi cuerpo con solo desearlo.

Si bien puedo hacer ciertas cosas con mi cuerpo (mover un dedo, levantar un brazo, proferir el sonido /a/, abrir la boca, sacar la len-

[4] La distinción entre las acciones básicas o directas, por un lado, y las acciones mediadas e indirectas, por otro, aparece ya en H. A. Prichard (1949), *Moral Obligation,* Oxford, Clarence Press, p. 187. En efecto, Prichard distingue entre «those actions in doing which we originated some new state directly from those in which we did this only indirectly, i.e. by originating directly some other state, by originating which we indirectly originated the final state». Aunque con otra terminología, la distinción queda marcada. Además, Prichard insiste en que «in doing any action we must have originated something directly, since otherwise we could not originate anything indirectly». La terminología de «acción básica» y «acción mediada», así como la aclaración y elaboración de la distinción, se deben a Arthur C. Danto, primero en su artículo «Basic Actions» (*American Philosophical Quarterly,* 1965, pp. 141-8) y luego en su libro *Analytical Philosophy of Action* (Cambridge, Cambridge University Press, 1973). Donald Davidson introdujo su terminología de acciones primitivas en «Agency» (1971), luego reimpreso en *Essays in Actions and Events,* Oxford, Clarendon Press, 1980.

[5] Véase Donald Davidson (1971) en «Agency», reimpreso en *Essays on Actions and Events,* Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 49.

gua, etc.) de un modo básico o directo, igualmente cierto es que hay muchas otras cosas que *no* puedo hacer directamente, aunque se refieran a mi cuerpo. Puedo mover mi brazo básicamente, pero no mi pelo. Puedo mover mi pelo mediatamente, con ayuda de un peine, por ejemplo, pero eso es una acción mediada. Puedo proferir básicamente el sonido /a/, pero no un ultrasonido. Puedo inspirar básicamente, tengo un control directo (si quiero) de mis pulmones. Pero no puedo controlar directamente mi hígado. Y no basta con que yo quiera que mi páncreas segregue más insulina para que así sea.

Los tipos de actos que puedo hacer básicamente constituyen mis capacidades básicas. La mayor parte de mis capacidades básicas son comunes a todos los humanes. Pero algunas varían de unos a otros. Yo puedo levantar el brazo con solo quererlo. Un paralítico o un hemipléjico, no. Muchos humanes tienen la capacidad básica de doblar hacia arriba los lados de la lengua, acanalándola en forma de U. Basta con que quieran doblar así la lengua para que ocurra que su lengua se doble así. Yo no tengo esa capacidad básica. Por mucho que quiera, no puedo doblarla directamente. Esta capacidad básica, ligada a un gen dominante, se transmite genéticamente. En general, las capacidades básicas forman parte de nuestra herencia genética, de nuestra naturaleza, no de nuestra cultura, son algo heredado y madurado, no adquirido.

Para hacer mediadamente que φ, necesitábamos hacer que π, donde π era un evento distinto que φ y causa de φ. Para hacer básicamente que φ no necesitamos hacer nada previo. Basta con que queramos que φ, con que tengamos la intención de que φ, con que intentemos que φ, para que φ se produzca, sin más. Nuestra intención es causa suficiente del evento involucrado en nuestra acción.

Sea x un humán y φ un evento. Definimos:

x hace básicamente que φ si y solo si:

1) x tiene la intención de que φ.
2) La intención (de x) de que φ causa φ.
3) φ ocurre.

Con esto podemos definir la acción básica.

a es una acción básica si y solo si hay x, φ, tales que

1) $a = < x, \varphi >$.
2) x es un humán.
3) φ es un evento.
4) x hace básicamente que φ.

Esta acción básica a involucra el evento φ, tiene como agente a x y como tiempo a $t(\varphi)$, es decir, al intervalo de tiempo en que se desarrolla el evento φ.

En la definición de acción básica hemos empleado la noción de causación de un evento físico (por ejemplo, que mi brazo se eleve) mediante una intención. ¿Estamos con ello introduciendo alguna fantasmagoría espiritualista en nuestra descripción de la acción básica? No. Veamos esto con más calma.

Constantemente estamos realizando acciones básicas. Por ejemplo ahora, mientras escribo esto, estoy realizando una serie de acciones básicas, estoy moviendo mis manos de diversas maneras. Una acción básica nuestra es algo que podemos considerar desde dentro, fenomenológicamente, puesto que tenemos perfecta consciencia de ella, o desde fuera, científicamente, puesto que también es accesible a la fisiología empírica. Analicemos un caso concreto. En estos momentos levanto mi brazo derecho. ¿Qué pasa?

Yo puedo analizar desde un punto de vista interno o fenomenológico lo que pasa cuando levanto mi brazo derecho. Por un lado, pasa que yo tengo la intención de que mi brazo derecho se levante, intento levantarlo. Por otro lado, y casi simultáneamente, ocurre que mi brazo se eleva. Si mi brazo se elevase por sí solo, sin intención ninguna por mi parte, por un tic nervioso o por un brusco frenazo del autobús, diría que mi brazo, él, se habría elevado, pero no que yo lo hubiese levantado. Se trataría de un evento no involucrado en ninguna acción básica. Pero lo que ahora ha ocurrido es que mi brazo se ha elevado en ausencia de tics nerviosos y de frena-

zos bruscos. Se ha elevado por la sola razón de que he querido o intentado que se elevase, porque yo lo he levantado. Si no lo hubiera intentado, él no se habría levantado. Así, al analizar fenomenológicamente la elevación de mi brazo, soy consciente de tres cosas: de que he tenido la intención de que mi brazo se elevase, de que en efecto mi brazo se ha elevado y de que esa elevación de mi brazo no ha sido independiente de mi intención, sino causada por ella.

Si analizo desde un punto de vista fisiológico (externo, empírico, científico, objetivo) lo que pasa cuando levanto mi brazo derecho voluntariamente, me encuentro con que, en efecto, mi brazo derecho se eleva. Esto es un evento físico. ¿Por qué se eleva mi brazo derecho? Porque mi músculo bíceps derecho se contrae. El evento físico que consiste en la contracción de mi músculo bíceps causa el evento físico que consiste en la elevación de mi brazo. ¿Por qué se contrae mi músculo bíceps derecho? Porque sus fibras musculares han sido activadas por la llegada de un impulso nervioso a través de los axones de determinadas neuronas motoras. Esto es una descripción simplista de un proceso complejo descomponible en una serie de eventos eléctricos y químicos, en cuya descripción y análisis no vamos a entrar aquí. En cualquier caso, una cadena continua de eventos físico-químicos conduce desde la excitación de cierta zona de la corteza motora izquierda del cerebro hasta la elevación de mi brazo derecho. Lo único que nos interesa es esto: aunque todavía estamos muy lejos de entender perfectamente el funcionamiento de nuestro cerebro, lo entendemos suficientemente como para saber que la elevación voluntaria de mi brazo derecho es el último evento físico de una cadena causal de eventos físico-químicos cuyo primer eslabón consiste en cierto estado de determinada parte de mi corteza cerebral. Aunque no entendemos todavía los detalles de ese estado cerebral, sabemos que es la causa (a través de una cadena de causas intermedias) de que mi brazo derecho se levante.

Científicamente sabemos que un determinado estado de una parte de nuestra corteza cerebral causa la elevación de nuestro brazo. Fenomenológicamente sabemos que nuestra intención de levantar el brazo causa la elevación de nuestro brazo. Si no tenemos

la intención de levantar el brazo, el brazo no se eleva. Si no se da el correspondiente estado cerebral, el brazo no se eleva. Por tanto, el brazo se eleva (voluntariamente) si y solo si tenemos ese estado cerebral y esa intención. ¿Qué relación hay entre ese estado cerebral y esa intención? Si se tratase de dos cosas distintas, una material y otra espiritual, entonces habría que postular o bien una milagrosa armonía preestablecida entre ambas o bien una no menos misteriosa causalidad entre espíritu y materia. La manera más sencilla de integrar las evidencias de nuestra introspección fenomenológica con los resultados de la investigación científica consiste en concluir que mi estado cerebral que causa la elevación de mi brazo y mi intención que causa la elevación de mi brazo son una y la misma cosa, vista, por así decir, desde dentro y desde fuera. Desde dentro, subjetivamente, yo tengo conciencia de mi estado cerebral como intención. Desde fuera, objetivamente, el observador percibiría (en el caso hipotético de que se diesen condiciones de observación que aún no se dan) mi intención como estado cerebral.

El único objeto de esta digresión ha sido mostrar que nuestra definición de acción básica, según la cual una intención causa un evento físico, no introduce ningún elemento de fantasmagoría espiritualista en nuestra descripción de la conducta humana.

Acción compuesta

Si no tuviésemos las capacidades básicas que nos permiten realizar acciones básicas, no podríamos hacer nada, no podríamos llevar a cabo acción alguna. Pero tenemos capacidades básicas, podemos hacer básicamente ciertas cosas y, mediante éstas, mediadamente, otras, y mediante esas otras, otras más. Mientras el repertorio de nuestras capacidades básicas está genéticamente limitado a unas pocas, el conjunto de nuestras capacidades mediadas —de las cosas que podemos hacer mediadamente— es prácticamente ilimitado y depende de nuestros instrumentos, de nuestro conocimiento de las uniformidades de la naturaleza y de otros muchos factores culturales.

De todos modos, sería un error pensar que solo podemos realizar acciones básicas y mediadas. También podemos realizar (a partir siempre de acciones básicas) otros tipos de acciones: las acciones compuestas y las convencionales.

En una acción mediada, hacemos previamente algo que causa lo que finalmente queríamos hacer. Pero a veces lo que queremos hacer es una acción compuesta que consiste en hacer varias cosas componentes, ninguna de las cuales causa la acción compuesta. La proferencia de /saludo/ por parte del hablante *x* consiste en la sucesión de proferencias /sa/, /lu/, /do/ por parte de *x*. Proferir /sa/ no causa la proferencia de /saludo/, sino que forma parte de ella. La proferencia de /saludo/ es una acción compuesta. Una de las cosas que *x* puede hacer es bailar. *x* baila (*x* realiza la acción de bailar) ejecutando una serie de movimientos, ninguno de los cuales causa el baile, pero que, en su conjunto, constituyen el baile. *x* limpia sus zapatos (*x* realiza la acción de limpiar sus zapatos) limpiando primero el uno y después el otro. Limpiar uno de los zapatos no es causa, sino componente de la acción de limpiar sus zapatos. El médico *x* realiza la acción compuesta de vacunar a toda la población del lugar mediante las acciones componentes de vacunar a cada uno de sus habitantes. El vacunar a un habitante determinado no es causa, sino componente de la acción compuesta de vacunar a toda la población.

Para que podamos decir que *x* hace compuestamente que φ, exigiremos por lo pronto y como siempre que *x* intente que φ y que φ ocurra. Además, puesto que se trata de una acción compuesta, tendrá que haber una serie de acciones componentes que constituyan, en su conjunto ordenado, la acción compuesta, es decir, tendrá que haber eventos π_1, ... π_n, tales que el hacer que φ consista en hacer que π_1 y que π_2... y que π_n. Por último, exigiremos también que *x* sea consciente de que φ consiste en π_1, ... π_n. En efecto, si no lo es, *x* habría hecho que φ por casualidad, y eso no es lo que corresponde a la acción tal como aquí la entendemos. Supongamos que un médico se dirige a un pueblo con la intención de vacunar a toda su población. Por el camino va vacunando a las personas con las que se encuentra, con el fin de ahorrarse el trabajo de buscarlas luego. Llega al

pueblo al atardecer y se pone a dormir con la intención de acabar de vacunar a la población al día siguiente. Pero a la mañana siguiente tiene que salir a toda prisa, llamado urgentemente a su casa. Lo siente, pues le habría gustado quedarse y vacunar a toda la población. Pero supongamos que ya se había encontrado, sin saberlo, a todos los habitantes del pueblo por el camino. La población ya estaba vacunada. Pero esto era algo que le había pasado y no algo que él hubiera conscientemente hecho. Para evitar este tipo de casos, postulamos que *x* crea que la acción compuesta que quiere llevar a cabo se compone efectivamente de las acciones componentes que realiza.

Sea *x* un humán y sean φ, π_1, ... π_n eventos. Definimos:

x hace compuestamente que φ si y solo si hay π_1, ... π_n tales que

1) *x* intenta que φ.
2) *x* cree que φ consiste en π_1 y π_2 y... y π_n (en ese orden).
3) φ consiste en π_1 y π_2 y... y π_n (en ese orden).
4) Para cada i ($1 \leq i \leq n$): *x* hace que π_i (en ese orden).
5) φ ocurre.

a es una acción compuesta si y solo si hay *x*, φ, tales que

1) $a = \langle x, \varphi \rangle$.
2) *x* es un humán.
3) φ es un evento.
4) *x* hace compuestamente que φ.

Esta acción compuesta *a* involucra el evento φ, tiene como agente a *x* y como tiempo a $t(\pi_1) \cup ... \cup t(\pi_n)$, es decir, a la unión de los intervalos temporales de los eventos componentes.

Acción convencional

Un tipo de acción que juega un papel preponderante en la vida social es la acción convencional.

Voy por la calle. Por la acera de enfrente y en dirección contraria pasa un amigo mío y, sin interrumpir su marcha, me mira. Yo, sin interrumpir la mía, levanto el brazo derecho, extiendo la mano y la giro ligeramente a derecha e izquierda. ¿Qué he hecho? Lo que acabo de describir. Ahora bien, una convención que compartimos los miembros del grupo sociocultural del que formo parte permite describir lo que he hecho diciendo que he saludado a mi amigo. ¿Qué he hecho? He saludado al amigo. ¿Cómo lo he hecho? Realizando determinados movimientos de mi mano derecha en determinadas circunstancias. Los mismos movimientos, en otras circunstancias, hubiesen equivalido convencionalmente a una negación o a una petición de que algún automovilista me lleve en su coche o a un voto afirmativo. En otra cultura, esos movimientos podrían haber constituido no un saludo, sino un agravio. Pero en mi grupo sociocultural y en las circunstancias descritas, esos movimientos de mi mano constituyen un saludo dirigido a mi amigo. Haciendo esos movimientos, lo he saludado.

Básicamente muevo la mano. Mediadamente, escribo un trazo sobre el papel. Compuestamente, escribo mi nombre sobre el papel. Convencionalmente (y supuestas ciertas circunstancias, como que he escrito mi nombre al final del documento, en la parte en blanco debajo de la fecha), firmo. Convencionalmente (y supuestas determinadas circunstancias sobre el contenido del documento, el lugar, etc.), compro un coche a plazos. El firmar, el comprar, el votar, el casarse y el despedirse son acciones convencionales.

Un tipo especialmente importante de acción convencional es el de los actos de habla. Aunque la capacidad lingüística es natural, el hablar es una actividad convencional. Cada acto de habla es una acción convencional. Gracias a ese conjunto de convenciones culturales que es una lengua, la proferencia de ciertos sonidos en determinadas circunstancias constituye una pregunta, una afirmación, una orden, una súplica o un insulto.

Para que digamos de x que hace convencionalmente φ, empezaremos por exigir (como para cualquier tipo de acción) que x intente que φ y, además, que φ ocurra. Puesto que se trata de la acción convencional, exigiremos también que x haga que φ haciendo que π, donde π es

un evento que convencionalmente equivale a φ. Normalmente esa convención solo es válida en ciertas circunstancias. En ese caso, *x* ha de encontrarse en esas circunstancias en el momento de hacer que π. Así, pues, postulamos que *x* intente que φ, que *x* se encuentre en las circunstancias *C*, que *x* haga que π, que π en las circunstancias *C* equivalga convencionalmente a φ y que φ ocurra. ¿Basta todo esto para que digamos que *x* hace convencionalmente que φ? No. Al igual que en la dilucidación de los otros tipos de acción, aquí también tenemos que añadir algunas exigencias relativas a las creencias de *x*. En efecto, no basta con que *x* se encuentre en las circunstancias *C* y con que haya una convención vigente según la cual π en *C* constituye φ. Es necesario, además, que *x* crea que se encuentra en esas circunstancias y que conozca (o crea que conoce) esa convención. Los forasteros, ignorantes de las convenciones de la tribu que visitan o del país en que se encuentran, a veces realizan en determinadas circunstancias acciones que convencionalmente constituirían invitaciones, provocaciones o agravios. Sin embargo, los indígenas no suelen tomar en serio tales actos, pues suponen que el forastero ignora las convenciones vigentes y el papel que desempeñan las diversas circunstancias.

Sea *x* un humán y φ un evento. Definimos:

x hace convencionalmente que φ si y solo si hay un conjunto de circunstancias *C* y un evento π tales que:

1) *x* intenta que φ.
2) *x* cree que está en *C*.
3) *x* está en *C*.
4) *x* cree que π en *C* constituye convencionalmente φ.
5) π en *C* constituye convencionalmente φ.
6) *x* hace que π.
7) φ ocurre.

a es una acción convencional si y solo si hay *x*, φ, tales que

1) $a = \langle x, \varphi \rangle$.
2) *x* es un humán.

3) φ es un evento.
4) x hace convencionalmente que φ.

Esta acción convencional tiene como agente a x, como tiempo a $t(\pi)$ e involucra al evento φ.

Con esto hemos visto todos los tipos de acción. Ahora podemos definir acción en general. Algo es *una acción* si y solo si es una acción básica o es una acción mediada o es una acción compuesta o es una acción convencional. Desde luego, la disyunción 'o' está usada aquí de un modo no-exclusivo.

Acción colectiva

Una intención mía es una idea que yo quiero realizar. Muchas de mis intenciones las puedo realizar yo solo. Quiero mover esa silla, que me estorba, y la muevo. Agarro la silla por el respaldo, la levanto, la llevo levantada unos pasos y la vuelvo a dejar sobre el suelo. Mediante esas acciones, he movido la silla, la he cambiado de sitio. También quiero mover el armario, que igualmente me estorba. Pero el armario es demasiado pesado para mí. Yo solo no puedo llevar a término mi intención de mover el armario. Si lo intento, mi intención se queda en intento frustrado. ¿Qué hacer? Buscar la ayuda de otros humanes, por ejemplo de mis dos vecinos. Mis vecinos están dispuestos a ayudarme a mover el armario. Los tres —mis dos vecinos y yo— queremos mover el armario. Los tres empujamos. Y, entre los tres, lo movemos. Nuestra intención compartida (de mover el armario) ha sido llevada a término, se ha realizado. Hemos movido el armario. ¿Quién ha movido el armario? Los tres. Nuestra acción ha sido una acción colectiva.

Si me comporto racionalmente, trataré de maximizar la consecución de mis fines. En especial, asumiré como intenciones (como ideas que quiero realizar) aquellos de entre mis fines que yo pueda llevar a la práctica o convertir en hechos. De entre mis fines habrá algunos que pueda realizar yo solo, sin ayuda de nadie, y otros que

yo solo no pueda realizar. De entre los fines que yo solo no puedo realizar, habrá algunos que tampoco con la ayuda de los demás humanes podría realizar, en cuyo caso lo más sensato será que renuncie a ellos, pero habrá otros que serían alcanzables mediante la acción colectiva. Por ello, si quiero maximizar la consecución de mis fines, no puedo por menos de plantearme el tema de la acción colectiva.

Con frecuencia, varios humanes comparten en sus planes de vida un fin que ninguno de ellos puede realizar por separado. Si se comportan racionalmente, pueden unirse en un pacto cooperativo para, entre todos, conseguir el fin perseguido. El pacto cooperativo exige normalmente ciertas concesiones y obligaciones mutuas, que han de ser asumidas por los agentes como fines propios. Esto implica a veces sacrificar otros fines, lo cual no es necesariamente problema para los agentes racionales, pues estos son razonables y, por tanto, revisionistas. Un agente racional estará dispuesto a pactar, siempre que el principio ordenador de su plan de vida dé prelación al fin que se puede conseguir mediante el pacto cooperativo sobre el fin al que se renuncia como concesión.

Muchas de las cosas que hacemos las hacemos colectivamente. Uno puede nadar solo, pero no puede jugar al tenis solo. Jugar al tenis es una acción colectiva que solo puede llevarse a cabo entre dos (o entre cuatro). Uno puede masturbarse solo, pero no puede copular solo. Copular es una acción colectiva que solo puede llevarse a cabo entre dos. En algunos países (como Italia), un ciudadano aislado no puede convocar un referéndum para cambiar una ley, pero medio millón de ciudadanos pueden hacerlo. Una petición avalada por medio millón de firmas basta para que se convoque el referéndum solicitado. La convocatoria del referéndum es una acción colectiva de (al menos) medio millón de agentes: los firmantes de la petición.

Para que se dé una acción colectiva es preciso que haya varios agentes que participen de una misma intención. Si solo hay un agente, no hay acción colectiva. Y si hay varios agentes, pero no hay intención compartida, tampoco hay acción colectiva. La marcha de una gran cantidad de gente por la calle en la misma direc-

ción constituye una acción colectiva (por ejemplo, una manifestación) solo si toda esa gente comparte una misma intención (por ejemplo, la de manifestarse a favor de algo). Si no, se trata de un mero accidente, de algo que sucede, a saber, sucede que la calle está hoy muy concurrida y que mucha gente va en la misma dirección (quizás porque acaba de terminar un partido de fútbol y los espectadores se dispersan).

Para que varios agentes que comparten una intención lleven a cabo una acción colectiva es necesario que cada uno de ellos haga una determinada acción individual en la creencia de que si cada uno de los otros agentes hace también su correspondiente acción individual, se conseguirá realizar la intención común. En efecto, en ningún caso basta con tener una intención compartida para realizar una acción colectiva. En la acción básica, basta la intención para llevar a cabo la acción. Pero la acción básica siempre es individual. No existe una acción básica colectiva. La acción colectiva siempre se lleva a cabo mediante la realización de otras acciones individuales (que, estas, sí pueden a veces ser básicas), acciones que tienen precisamente el sentido de contribución a una acción colectiva. Y esas acciones individuales solo tienen sentido de contribución a una acción colectiva si cada uno de los agentes piensa que, si cada uno hace la acción que le corresponde, entre todos realizarán la intención común. Si varios agentes, apoyados en una pared, deliberan sobre cómo derribarla y, durante la deliberación, la pared se viene abajo por la presión ejercida por sus espaldas, lo ocurrido es un accidente y no una acción colectiva. Los agentes tenían la intención de derribar la pared, pero no creían que apoyarse contra ella bastase para derribarla.

La acción colectiva no puede ser básica, pero puede ser mediada, convencional o compuesta. Consideremos el caso de la acción colectiva mediada. ¿Basta con que diversos humanes tengan la misma intención y hagan cada uno su acción individual correspondiente, creyendo que, si cada uno hace la suya, se conseguirá la intención común, y que esta, en efecto, se realice? No basta. Es necesario además que las correspondientes acciones individuales causen

el efecto colectivamente buscado. Supongamos que varios súbditos quieren matar al rey. Se reúnen en casa de un hechicero e introducen cada uno de ellos un alfiler en un muñeco de trapo que representa al rey, creyendo supersticiosamente que así producirán su muerte. Por otro lado, e independientemente, el rey se muere (por ejemplo, de un infarto de miocardio). ¿Diríamos que los participantes en la ceremonia de hechicería han matado (colectivamente) al rey? No. El rey ha muerto de muerte natural. Nadie lo ha matado. La acción colectiva mediada no solo exige la creencia en el efecto, sino también exige que las diversas acciones individuales efectivamente causen el evento colectivamente perseguido.

Las siguientes definiciones resumen lo dicho hasta aquí. Sean $x_1 \ldots x_n$ humanes distintos y sean $\varphi, \pi_1 \ldots \pi_n$ eventos.

$x_1 \ldots x_n$ hacen colectiva y mediadamente que φ si y solo si hay $\pi_1, \ldots \pi_n$ tales que:

1) Para cada i $(1 \leq i \leq n)$: x_i tiene la intención de que φ.
2) Para cada i $(1 \leq i \leq n)$; x_i cree que π_1 y π_2 y... y π_n causan φ.
3) π_1 y π_2 y... y π_n causan φ.
4) Para cada i, j $(1 \leq i \neq j \leq n)$: x_i cree que x_j hace que π_j (es decir, cada agente cree que cada uno de los demás hace lo que le corresponde).
5) Para cada i $(1 \leq i \leq n)$: x_1 hace que π_i.
6) φ ocurre.

a es una acción colectiva mediada si y solo si hay $x_1, \ldots x_n, \varphi$, tales que:

1) $a = \langle x_1, \ldots x_n, \varphi \rangle$.
2) Para cada i $(1 \leq i \leq n)$: x_i es un humán.
3) φ es un evento.
4) $x_1, \ldots x_n$ hacen colectiva y mediadamente que φ.

Los agentes de la acción colectiva *a* son los humanes $x_1, \ldots x_n$ que tienen la intención de que φ y que efectúan su contribución par-

ticular π_1, ... π_n a su realización. Si todos los pasajeros de un autobús embarrancado se bajan para empujar y lograr sacarlo del atolladero, esto ha sido una acción colectiva de los que han empujado. Si solo la mitad de los pasajeros ha empujado de verdad (los otros solo hacían ver que empujaban), solo ellos han sido los agentes.

Del mismo modo que habíamos definido la acción individual convencional y compuesta, *mutatis mutandis,* podríamos definir la acción colectiva convencional y compuesta, siguiendo la pauta establecida en nuestra definición de la acción colectiva mediada.

En cualquier caso, la dilucidación del concepto de acción colectiva pasa por la clarificación de la noción de acción individual. Cuando en lo sucesivo hablemos de acción, a secas, querremos decir acción individual.

Acción, evitación y omisión

Cuando *x* actúa, cuando *x* hace que φ, *x* interfiere en el normal decurso del sistema en el que el evento φ se produce. Si *x* no hubiera interferido, no habría ocurrido φ, sino que habría ocurrido otro evento distinto, el evento ψ. El sistema estaba en un estado determinado *E.* Si *x* no hubiera intervenido, el sistema habría pasado en un cierto tiempo de ese estado inicial *E* al estado terminal *F.* Ese paso de *E* a *F* habría constituido el evento ψ. Pero *x* ha intervenido y el sistema no ha pasado en ese tiempo de *E* a *F,* sino de *E* a *G.* Ese paso de *E* a *G* ha constituido el evento φ, que es el que ha ocurrido. Así, pues, $t(\varphi) = t(\psi)$, $E_1(\varphi) = E_1(\psi)$, pero $E_2(\varphi) \neq E_2(\psi)$.

La acción de *x* ha consistido en una interferencia por la cual, en vez de ocurrir ψ, ha ocurrido φ. ¿Qué ha hecho *x*? *x* ha hecho que ψ. ¿Qué ha evitado *x*? *x* ha evitado que ψ. Siempre que hacemos algo, evitamos algo. Evitamos precisamente aquello que habría ocurrido si no hubiéramos hecho lo que hicimos, si no hubiéramos interferido. No hay acción sin evitación, ni evitación sin acción. No podemos hacer algo sin evitar mediante ello otra cosa, ni podemos evitar algo, si no es haciendo otra cosa.

Hemos hecho que φ y hemos evitado que ψ. ¿En qué ha consistido φ? En el paso de $E_1(\varphi)$ a $E_2(\varphi)$, en el paso de *E* a *G*. ¿En qué habría consistido ψ? En el paso de *E* a *F*. Respecto a la posible identidad entre *E*, *F* y *G*, pueden darse tres casos posibles distintos: (1) que $E = F$ y $E \neq G$; (2) que $E \neq F$ y $E = G$; y (3) que $E \neq F$ y $E \neq G$. (Que los tres estados sean iguales es algo que no puede ocurrir, pues φ y ψ son eventos distintos, ya que, si no, no habría habido interferencia de *x* ni, por tanto, acción.)

En el primer caso, es decir, si $E = F$ y $E \neq G$, o lo que es lo mismo, si $E_1(\psi) = E_2(\psi)$, pero $E_1(\varphi) \neq E_2(\varphi)$, lo que hemos hecho al hacer que φ ha sido producir un cambio en el sistema, que sin nuestra intervención habría permanecido en el mismo estado en que se encontraba. Por ejemplo, un conejo sano corre alegremente por el monte. Un cazador le dispara un tiro y lo hiere en una pata. El conejo pasa a estar cojo. Si el cazador no hubiera interferido, el conejo seguiría en perfecto uso de sus cuatro patas. Pero el cazador ha intervenido, y el resultado de su acción es que el conejo está cojo. El cazador ha evitado el evento (impropio) que habría consistido en que el conejo hubiera permanecido sano y en perfecto uso de sus cuatro patas y ha provocado que en vez de ello el conejo haya pasado a estar cojo.

En el segundo caso, es decir, si $E \neq F$ y $E = G$, o, lo que es lo mismo, si $E_1(\psi) \neq E_2(\psi)$ y $E_1(\varphi) = E_2(\varphi)$, lo que hemos hecho al hacer que φ ha sido preservar un estado del sistema, impidiendo un cambio que, sin nuestra intervención, se habría producido. Por ejemplo, un conejo sano corre alegremente por el monte. El cazador apunta hacia él con su escopeta, lo tiene en su mirilla y se dispone a disparar. Yo, amigo de los conejos, que veo lo que pasa, profiero un grito agudo e inesperado con el que distraigo al cazador e impido que mate o hiera al conejo, preservando así la vida y la salud del conejo. Si yo no hubiera interferido, el cazador habría matado o herido al conejo. Pero he interferido y el resultado de mi acción es que el conejo sigue vivo y sano. Yo he evitado el evento que habría consistido en que el conejo hubiera muerto (o hubiera sido herido) y he hecho que en vez de ello ocurra en

ese mismo tiempo el evento (impropio) de que el conejo siga vivo y sano.

En el tercer caso, es decir, si $E \neq F$ y $E \neq G$, o lo que es lo mismo, si $E_1(\psi) \neq E_2(\psi)$ y $E_1(\varphi) \neq E_2(\varphi)$, lo que hemos hecho al hacer que φ ha sido producir un determinado cambio en el sistema y evitar que se haya producido otro cambio distinto. Pero algún cambio se habría producido de todas maneras. Por ejemplo, sobre el terreno de fútbol dos jugadores se disputan el balón con la pretensión de chutarlo en direcciones opuestas. Finalmente el jugador *x* lanza el balón hacia la portería situada al norte del campo. Lo que ha hecho ha sido lanzar el balón hacia el norte y lo que ha evitado ha sido que el balón fuera lanzado hacia el sur. (En cualquier caso, el balón no habría quedado quieto.) El jugador *x* ha interferido con éxito y el resultado de su acción es que el balón está ahora en la parte norte del campo.

Así pues, cuando hacemos algo, lo que hacemos consiste unas veces en producir un cambio, otras en preservar un estado (impidiendo el cambio) y otras en lograr que se produzca un cierto cambio más bien que otro.

El agente *x* ha interferido, ha evitado que ψ y ha hecho que φ. Pero en las circunstancias en que estaba *x* cuando hizo φ, podría haber hecho otras muchas cosas que no hizo. Son las cosas que *x* omitió. En esas circunstancias en que *x* hizo φ, *x* podría haber hecho π_1 o π_2 o π_3. π_1, π_2 y π_3 eran eventos posibles que podrían haber sido realizados por *x*, pues *x* disponía de las capacidades básicas, los instrumentos y los conocimientos necesarios para poder realizarlos. Pero habiendo podido hacer que π_1 o que π_2 o que π_3, *x* no hizo nada de eso, sino que prefirió hacer que φ, hizo que φ. *x* omitió hacer que π_1 y omitió hacer que π_2 y omitió hacer que π_3. Una *omisión* es, al igual que una acción, una entidad abstracta, la entidad formada por un agente y un evento posible que ese agente podría haber realizado, pero no realizó. Una omisión es una acción posible que no llegó a realizarse. Cada vez que hacemos algo, omitimos muchas otras cosas que podríamos haber hecho en su lugar. Y a veces se nos piden responsabilidades no solo por nuestras acciones, sino también por nuestras omisiones.

Acción, evitación y omisión son conceptos correlativos[6]. Siempre que hacemos algo, evitamos algo (lo que habría ocurrido, si no hubiéramos hecho nada) y omitimos algo (lo que habríamos podido hacer, pero no hicimos).

Fases, resultado y consecuencias de una acción

Morgan, un bandido del salvaje oeste, mira por la ventana y ve que un forastero se acerca. Inmediatamente concibe la intención de que ese forastero muera, decide matarlo. Agarra el rifle que está sobre la mesa, lo carga, apunta al forastero, traza una visual desde su ojo derecho al centro del pecho del forastero, rodea el gatillo con su dedo índice derecho, flexiona el dedo índice derecho, aprieta el gatillo, dispara el rifle, alcanza al forastero con la bala, lo hiere, lo deja desangrarse durante cinco minutos hasta que muere, lo ha matado.

¿Qué ha hecho Morgan? Morgan ha hecho muchas cosas, ha realizado muchos acciones: Morgan ha agarrado el rifle, lo ha cargado, ha apuntado, etc. Finalmente, Morgan ha matado al forastero. Matar al forastero es una de las cosas que Morgan ha hecho. ¿Cómo ha matado Morgan al forastero? Desangrándolo. Y ¿cómo lo ha desangrado? Abriéndole un orificio en el pecho con una bala. ¿Cómo ha hecho esto? Disparándole un tiro con el rifle. ¿Cómo ha disparado? Apretando el gatillo. Y así sucesivamente. Todas las acciones descritas previas a la acción de matar al forastero son acciones que se median unas a otras y finalmente causan el evento de la muerte del forastero. Puesto que la acción de Morgan de matar al forastero es una acción mediada, todas las acciones previas que la median pueden considerarse como fases suyas. También podemos

[6] Para el concepto de omisión —en inglés, *forbearance*—, véase Georg H. von Wright (1963), *Norm and Action,* Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 45 y ss. Para el concepto de evitación —o *preventive action*—, véase el libro del mismo autor *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action,* North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1972, pp. 38 y ss.

llamar fase (la primera fase) de una acción a la concepción de la intención de realizarla.

Morgan ha matado al forastero. Esta acción ha sido realizada en varias fases. En la primera fase, Morgan ha concebido la intención de matarlo. En fases sucesivas, Morgan ha agarrado el rifle, lo ha cargado, ha apuntado, ha apretado el gatillo, etc. En la última fase el forastero ha muerto y, con ello, Morgan lo ha matado.

Morgan ha intentado matar al forastero y lo ha conseguido. Su acción ha llegado hasta su última fase. El forastero ha muerto. Morgan ha tenido éxito en su acción. Sin embargo las cosas podrían haber sucedido de otra manera. Morgan podría haber concebido la intención de matar al forastero, pero luego podría haber fallado el tiro, o la herida causada al forastero podría no haber sido mortal. En ese caso, Morgan habría tenido la intención de matar al forastero, habría intentado matar al forastero, pero no lo habría conseguido. La acción de matar al forastero no habría llegado hasta su última fase, se habría quedado en intento frustrado, Morgan habría fracasado en su intento.

Cuando intentamos hacer mediadamente que φ, hacemos que π, creyendo que π causará φ. Si así ocurre, entonces nuestra acción de que φ tiene éxito llega a su última fase, se realiza. Si así no ocurre, si, aunque hayamos hecho que π, π no causa φ, entonces nuestra presunta acción de que φ fracasa no llega a su última fase, no se realiza. Nuestra intención de que φ no ha dado lugar a una acción, sino solo a un intento frustrado de realizarla.

Por desgracia para el forastero, la acción de Morgan ha tenido éxito, no ha quedado en intento frustrado, se ha realizado. Morgan ha matado al forastero. ¿Cuál es el resultado de esa acción? El resultado es que el forastero está muerto. Si Morgan no hubiese interferido, habría ocurrido el evento de que el forastero seguiría vivo. Pero Morgan no ha permanecido al margen como mero espectador, Morgan ha intervenido, Morgan ha interferido en el natural decurso de la vida del forastero. Su interferencia ha producido la muerte del forastero, que sin ella no se habría producido. En

vez del evento impropio de que el forastero siga vivo, ha ocurrido el evento de que el forastero haya muerto, de que haya pasado de estar vivo a estar muerto. El resultado de la acción consiste en el estado terminal de ese evento producido por la interferencia de Morgan, es decir, en que el forastero está muerto.

En general, el *resultado de una acción* es el estado terminal del evento involucrado en esa acción. Si *x* hace que φ, el resultado de la acción <*x*, φ > es $E_2(\varphi)$, es decir, el estado terminal del evento φ. Si *x* mata a *y*, el resultado de esa acción es que *y* está muerto. Si *x* preserva o salva la vida de *y*, evitando que *y* muera, el resultado de esa acción es que *y* está vivo. Si *x* se casa, el resultado de esa acción es que *x* está casado. Si *x* se divorcia, el resultado de esa acción es que *x* está divorciado. Si *x* escribe una carta, el resultado es que la carta está escrita. Si *x* abre la ventana, el resultado de esa acción es que la ventana está abierta. Si *x* va a Caracas, el resultado de esa acción es que *x* está en Caracas. Si *x* se sienta, el resultado de esa acción es que *x* está sentado.

Morgan ha matado al forastero. El forastero era un cirujano que iba a operar a Felipe. Como consecuencia del crimen de Morgan, nadie opera a Felipe y Felipe muere. Felipe muere, pero Morgan no lo ha matado. Morgan no tenía la intención de que Felipe muriese, ni siquiera sabía que existiera ese tal Felipe. Que Felipe haya muerto es una consecuencia (una consecuencia colateral, como a veces se dice) de la acción de Morgan, pero no es una acción de Morgan ni resultado de una acción de Morgan. El forastero era el único cirujano que había en el país. Como consecuencia de la acción de Morgan, el país se ha quedado sin cirujanos. Pero Morgan no ha hecho que el país se quede sin cirujanos, pues ni siquiera sabía que el forastero fuese cirujano. El que el país se haya quedado sin cirujanos no es una acción de Morgan ni un resultado de una acción de Morgan, aunque sí es una consecuencia de su acción. Como consecuencia de su crimen, la policía detiene a Morgan y lo mete en la cárcel. Pero Morgan no intentaba ir a la cárcel cuando mató al forastero. Él no se ha metido a sí mismo en la cárcel. El que Morgan haya ingresado en la cárcel es una consecuencia de su

acción, pero no una acción suya ni el resultado de una acción suya[7].

Si x hace que φ, y el evento φ consiste en el paso de $E_1(\varphi)$ a $E_2(\varphi)$, el resultado de esa acción es el estado $E_2(\varphi)$. Supongamos ahora que el evento φ causa el evento ψ, que el evento ψ causa a su vez el evento π y que el evento π causa a su vez los eventos μ_1, μ_2, μ_3. Si x tenía la intención de hacer ψ y creía que φ causaría ψ, entonces x no solo ha hecho que φ, sino también ha hecho que ψ. Si x no intentaba que ψ, entonces el evento π, que ha sido causado por el evento involucrado en la acción de x de que ψ, es una consecuencia de la acción de x, pero no está involucrado en la acción de x. Si x tampoco tenía la intención de que μ_1, μ_2 y μ_3, entonces x no ha hecho que μ_1, μ_2 y μ_3, aunque μ_1, μ_2 y μ_3 sean consecuencias de una acción de x. En general, las consecuencias de las consecuencias de una acción son consecuencias de esa acción.

Cuando un agente actúa, solo hace unas cosas determinadas: aquellas que quiere hacer, aquellas que intenta hacer, aquellas que son objeto de sus intenciones, aquellos eventos producidos por su interferencia consciente e intencional. Pero, cada vez que el agente actúa, el evento involucrado en su acción puede ser el inicio de múltiples cadenas causales que conduzcan a innumerables y remotos eventos en los que el agente ni siquiera había pensado. Todos estos eventos causados por el evento involucrado en la acción son consecuencias de esa acción. No son cosas que el agente haya hecho, pero son cosas que han ocurrido como consecuencia de la acción del agente. Si el agente no hubiera hecho lo que hizo, no habrían ocurrido. Pero puesto que son ajenas a la intención del agente (y puesto que la acción, tal como la hemos definido aquí, es siempre intencio-

[7] La distinción entre el resultado y las consecuencias de una acción y la terminología correspondiente aparecen por primera vez en el ya citado libro de Georg H. von Wright, titulado *Norm and Action,* Londres, 1963, pp. 39-40. Conviene notar que Von Wright usa el término «resultado» para indicar tanto lo que nosotros hemos llamado resultado como también para indicar el evento envuelto en la acción: «By the *result* of an act we can understand either the change corresponding to this act or, alternatively, the end-state of this change».

nal), esas cosas no han sido hechas, meramente han sucedido, su ocurrencia constituye un accidente, no una acción.

En resumen, si x hace que φ y φ causa π, entonces el evento π es una *consecuencia* de la acción $< x, \varphi >$. Si además x intentaba que π y creía que φ causaría π, $< x, \pi >$ es también una acción (mediada). Si x no intentaba que π o no creía que φ causaría π, entonces el evento π no está involucrado en acción alguna, sino que es una *mera* consecuencia colateral de la acción $< x, \varphi >$.

Versiones de una acción

En vísperas de las elecciones, diversas organizaciones cívicas instan a los ciudadanos a votar. No les piden que voten por un partido o por otro, sino simplemente que voten, que participen en las elecciones. Al mismo tiempo, diversos grupos políticos invitan a los ciudadanos a votar por un partido o candidato determinado, por ejemplo, a votar por los socialistas. Un ciudadano concreto se encuentra así ante dos propagandas distintas: una que trata de inducirlo a que vote, sin más, y otra que trata de inducirlo a que vote precisamente a los candidatos del partido socialista. Este ciudadano puede hacer caso a la primera propaganda y desoír la segunda, puede acudir a las urnas y votar, pero no a los socialistas. Pero no puede hacer caso a la segunda propaganda y desoír la primera. No puede votar a los socialistas, pero no votar. El votar a los socialistas incluye o implica el votar. Diremos que la acción de votar a los socialistas es una versión de la acción de votar.

Las acciones son entidades abstractas. Haciendo unos mismos movimientos (trazando una cruz en una determinada casilla, la correspondiente al candidato socialista, plegando la papeleta e introduciéndola en la urna), el ciudadano x ha realizado diversas acciones. Entre otras cosas, ha votado y ha votado a los socialistas. La segunda acción es una versión de la primera[8].

[8] La noción de versión de una acción aparece claramente articulada por primera vez en el libro de Lars Bergström (1966), *The Alternatives and Consequences of Actions*, Estocolmo, Almquist & Wiksell, pp. 23-24 y 27-28.

Votar a los socialistas no es la única versión de votar. Votar a los conservadores, votar a los liberales y votar a los comunistas son también versiones de votar. No se puede realizar ninguna de esas acciones sin realizar la acción de votar. Inversamente, no se puede votar sin realizar al mismo tiempo alguna de las otras acciones (votar en blanco, votar por los socialistas, votar por los liberales, etc.) que son versiones de la acción de votar.

Tengo hambre y entro en el restaurante con la intención de comer. Tomo asiendo y como. Como una ensalada. Podría haber comido sin comer una ensalada (comiendo, por ejemplo, en vez de ella una sopa), pero no podría haber comido una ensalada sin haber comido. El comer una ensalada es una versión de la acción de comer. Como precisamente una ensalada de lechuga y tomate. Puesto a comer una ensalada, podría haberlo hecho sin comer una ensalada de lechuga y tomate (comiendo, por ejemplo, una ensalada de aguacate), pero no podría haber comido una ensalada de lechuga y tomate sin haber comido una ensalada. El comer una ensalada de lechuga y tomate es una versión de la acción de comer una ensalada y es también una versión de la acción de comer. Y el comer una ensalada de lechuga y tomate aderezada con aceite de oliva y jugo de limón es una versión de la acción de comer una ensalada de lechuga y tomate y, por tanto, de las acciones de las que esta, a su vez, es una versión. En efecto, la relación de versión entre acciones es transitiva: si la acción *a* es una versión de *b* y la acción *b* es una versión de *c*, entonces la acción *a* es también una versión de *c*. Dicho de otra manera, la versión de la versión es una versión.

No se puede comer una ensalada sin comer, no se puede tomar una sopa sin comer, no se puede comer una chuleta de cordero sin comer. A la inversa, no se puede realizar la acción de comer sin realizar al mismo tiempo alguna de las otras acciones (comer una ensalada, comer una chuleta de cordero, etc.) que son versiones suyas.

Sean $< x, \varphi >$ y $< w, \psi >$ dos acciones. Definamos la relación de versión entre acciones:

$< x, \varphi >$ *es una versión de* $< w, \psi >$ si y solo si

1) $x = w$.
2) $t(\varphi) = t(\psi)$.
3) φ implica ψ.

Es decir, una acción es una versión de otra cuando ambas acciones tienen el mismo agente, se llevan a cabo al mismo tiempo y el evento involucrado en la primera implica el evento envuelto en la segunda.

Descripciones de una acción

Recordemos la clásica leyenda griega de Edipo. Un oráculo anuncia que el rey de Tebas, Layo, y su mujer, Yocasta, tendrán un hijo que matará a su padre y se casará con su madre. Por ello, cuando Yocasta pare un hijo, Edipo, sus padres lo abandonan. Edipo es luego adoptado por los reyes de Colono. Otro oráculo anuncia a Edipo que matará a su padre y se casará con su madre. Huyendo del aciago presagio, Edipo marcha de Colono y vaga por diversas tierras. Encuentra por el camino a Layo (del que ignora que es su padre), discute con él y en la reyerta lo mata. Llega a Tebas y resuelve el problema de la esfinge. Los tebanos, agradecidos, lo eligen rey y se casa con la reina, Yocasta (de quien ignora que es su madre), de la cual tiene cuatro hijos. Con esto se había cumplido la profecía del oráculo. Al enterarse más tarde de ello, Yocasta se suicida y Edipo se saca los ojos, huyendo a Colono con su hija Electra.

Cuando Edipo mata a su padre, no pretendía matar a su padre (al revés, huía de Colono para no matarlo), no sabía que mataba a su padre, solo pretendía matar al caminante pendenciero. Si un observador hubiera sido testigo de la muerte de Layo, podría haber descrito lo que vio diciendo que Edipo mató al caminante pendenciero o que Edipo mató a su padre. A veces se dice que en esa situación se trataría de dos descripciones diferentes de la misma acción.

Pero, tal como hemos definido aquí estos conceptos, no se trata de dos descripciones de la misma acción, y ni siquiera de dos acciones distintas, sino de una acción (Edipo mata al caminante) y de una consecuencia de esa acción (la muerte del padre de Edipo), que no es ella misma una acción. En efecto, no hay acción sin intención, y Edipo no tenía la menor intención de matar a su padre. Un evento siempre es susceptible de descripciones distintas; pero solo bajo algunas de ellas constituye eventualmente una acción.

Cuando Edipo se casa con su madre, él ignora que la mujer con la que va a contraer matrimonio es su madre; él no pretende en modo alguno casarse con su madre (al revés, trata de evitarlo a toda costa), solo pretende casarse con la reina de Tebas. Un observador enterado podría haber descrito la boda tanto diciendo que Edipo se casa con la reina de Tebas como diciendo que Edipo se casa con su madre. Pero, puesto que la acción implica intención, solo la primera descripción corresponde a una acción de Edipo, la segunda describe meramente una consecuencia (no prevista por Edipo) de su acción.

En realidad, Edipo no tenía por qué arrepentirse ni sentirse responsable de haber matado a su padre y haberse casado con su madre. No se trataba de acciones suyas, de algo que él hubiera hecho de un modo consciente e intencional, sino de meras consecuencias imprevistas y no pretendidas de su acción.

Javier guarda en la alacena una botella de vino, que él cree bueno. Debido a su fraudulento proceso de fabricación, el vino de la botella contiene arsénico en proporción suficiente para matar a quien lo beba. Javier recibe la visita de Roberto y le ofrece un vaso de vino. Roberto lo bebe y se muere. Un testigo podría describir lo observado diciendo que Javier dio un vaso de vino a Roberto o diciendo que Javier envenenó a Roberto. Si Javier solo pretendía invitar a un trago de vino a Roberto, entonces el envenenamiento de Roberto con arsénico es solo una consecuencia colateral de la acción de Javier, pero no es una acción suya. Si Javier sabía que el vino contenía arsénico y tenía la intención de matar a Javier, ambas descripciones corresponderían a acciones (distintas) de Javier.

Si el asunto va a juicio, ante un tribunal de justicia, se condenará o absolverá a Javier según se considere o no que el envenenamiento de Roberto (hecho incontrovertible) constituyó una acción de Javier o no, es decir, según se considere que el hecho de la muerte de Roberto fue acompañado de la correspondiente intención por parte de Javier o no.

Si hubiéramos elegido una terminología distinta, podríamos decir que la misma acción puede ser descrita de diversas maneras, y que es intencional o no, según la descripción empleada. Pero no es esa la terminología que hemos adoptado. Para nosotros, la acción no es el hecho observable de unos movimientos espaciotemporales (susceptible de diversas descripciones), sino que la acción es una entidad teórica formada por el hecho espaciotemporal observable y una intención inobservable. La intención no es algo observable (desde fuera) y por ello la acción, uno de cuyos componentes es la intención, tampoco lo es. La acción es una construcción teórica, como la entropía, que nos permite mejor comprender y explicar la conducta observable. Pero lo observado en la conducta es el hecho espaciotemporal, no la intención.

Al mismo hecho espaciotemporal observable, acompañado de distintas intenciones, corresponden distintas acciones. Y a ese mismo hecho observable, acompañado por ninguna intención, no corresponde acción alguna.

La descripción de la conducta en términos de acciones constituye ya una interpretación de esa conducta. Y según las diversas hipótesis que hagamos acerca de las intenciones del agente, describiremos su conducta en términos de acciones de un modo distinto, aunque se trate siempre de la misma conducta observada.

Toda acción es intencional. Si no hay intención, no hay acción, aunque haya movimientos observables. Y si hacemos movimientos observables con varias intenciones, hacemos (con esos movimientos) tantas acciones distintas como intenciones distintas tengamos.

CAPÍTULO 10

EL SENTIDO DE LA ACCIÓN

Deseos y fines

Me gustaría que las cosas que me rodean fueran de otra manera. Me alegraría de que sucedieran determinados eventos. Quisiera que ciertas ideas o posibilidades se realizasen, que se convirtieran en hechos. Esas ideas constituyen mis deseos. Mis deseos pueden ser más o menos implícitos o explícitos, más o menos precisos o difusos. En la medida en que formulo explícitamente mis deseos, articulo mis fines. Mis fines son las ideas que yo consciente y explícitamente deseo que se realicen.

Los deseos pueden coincidir en algunos casos con las intenciones, pero muchas veces no coinciden. Por lo pronto, el ámbito de los deseos es más amplio que el de las intenciones, pues no se limita a los eventos de los sistemas en los que puedo interferir. Puedo desear cosas que no puedo intentar hacer. El aficionado al fútbol puede desear que su equipo favorito gane el próximo partido, aunque no pueda hacer nada al respecto. Tiene el deseo, pero no la in-

tención, de que gane su equipo. Deseo que no haya más terremotos en Perú, aunque no esté en mi mano impedirlo. No tengo la intención de que no haya más terremotos en ese país, pero me gustaría que no los hubiera. Deseo a mi amigo que tenga un buen viaje, aunque eso no dependa de mí. Tengo el deseo, pero no la intención, de que tenga un buen viaje.

Por otro lado, puedo tener la intención de hacer cosas que no deseo. Tengo la intención de pagar mis impuestos, pero no tengo el más mínimo deseo de hacerlo. Cuando la mili era obligatoria, los reclutas acudían al cuartel con la intención de hacer su servicio militar, aunque no deseaban hacerlo. Fulano tiene la intención de ir mañana al dentista, pero no puede decirse que desee hacerlo. Nada desea menos que ir al dentista.

En otros casos, finalmente, deseo e intención coinciden. Deseo leer ese libro, del que tanto he oído hablar. Me gustaría leerlo. Y tengo la intención de leerlo. He decidido comprarlo y quedarme el próximo fin de semana en casa, leyéndolo. Deseo adelgazar. Me encuentro fofo y gordo. Me gustaría adelgazar. Y tengo la intención de adelgazar. He decidido dejar de cenar y ajustarme estrictamente a una dieta pobre en calorías hasta que haya perdido al menos cinco kilos de peso.

Consideremos la idea de que Fulano se muera. Fulano puede desear que Mengano se muera sin tener la intención de matarlo (es decir, de hacer que se muera). Fulano abomina de Mengano, lo encuentra odioso, le gustaría que se muriese, mal rayo lo parta. Pero Fulano no tiene la intención de cometer un asesinato, de matar a Mengano. Si se muere, tanto mejor. Ojalá se muera. Pero no será Fulano quien lo mate. A la inversa, alguien puede no desear que Mengano se muera y, sin embargo, tener la intención de matarlo. Soy un mercenario, un pistolero a sueldo y me vendo al mejor postor. Soy un matador profesional y mato con pericia, pero sin que mis deseos y sentimientos se entremezclen con mi oficio. Un cliente me ha pagado para que mate a Mengano. Y aunque no tengo el más mínimo deseo de matarlo, aunque a mí, personalmente, me da igual que Mengano muera o que siga viviendo, aunque no me

alegraré de que muera, tengo la intención de matarlo. Soy un auténtico profesional. Mi fin, al matar a Mengano, es ganar dinero y quedar bien con mi cliente. Tengo la intención, pero no el deseo, de matarlo. Mi cliente, por el contrario, sí que desea que Mengano muera. Por eso me paga para que lo mate. El fin de que Mengano muera es un fin de mi cliente, no mío. Alguien puede sufrir porque su casa está sucia y desear que esté limpia, sin tener la intención de limpiarla. Por el contrario, el personal de limpieza puede tener la intención de limpiar la casa, sin sentir deseo alguno al respecto, haciéndolo meramente por dinero.

Mis fines son ideas que deseo (de un modo consciente y explícito) que se realicen, que se conviertan en hechos. Alcanzo un fin cuando la idea en que consiste ese fin se realiza, se convierte en un hecho. Cuando alcanzo un fin, me alegro de ello, siento la satisfacción de haberlo alcanzado.

En un momento determinado puedo tener fines que se refieren a mí mismo (deseo comer una papaya, deseo gozar de buena salud), fines que se refieren a otros humanes (deseo que mi vecino tenga un buen viaje, deseo que mi hijo apruebe el examen, deseo que el candidato de mi partido gane las elecciones), fines que se refieren a otros animales (deseo que mi perro no enferme de leishmaniosis, que los jaguares no se extingan), fines que se refieren a objetos culturales (deseo que este edificio sea restaurado, que se descifre la escritura ibérica) y fines que se refieren a sistemas naturales en general (deseo que el bosque no arda, que se conserven los arrecifes coralinos, que se detenga el cambio climático). Mis fines pueden consistir en (ideas de) estados (deseo que los mares estén limpios) o en eventos (deseo que mi amigo enfermo se cure). En especial, mis fines que se refieren a mí mismo pueden ser acciones, cosas que quiero hacer, en cuyo caso coinciden con mis intenciones (deseo comer esta naranja y tengo la intención de hacerlo); pueden ser omisiones, cosas que quiero no hacer (deseo no mentir, no fumar); pueden ser pasiones, cosas que quiero que me pasen (deseo pasar el día tomando el sol, deseo enamorarme); pueden ser ausencias de pasión, cosas que quiero evitar que me pasen (deseo

evitar que me dé el sol, deseo no volver a enamorarme); pueden ser diversos estados de relación familiar (deseo tener hijos), o de posesión (deseo tener un coche deportivo), o de conocimiento (deseo conocer Italia, aprender alemán, entender la genética molecular).

Mis fines, finalmente, pueden ser próximos (deseo pasar contigo el día de hoy) o remotos (deseo pasar contigo el resto de mi vida). De otros fines más complejos —los metafines— ya hemos hablado con anterioridad[1].

Acciones como fines y como medios

Hacemos una acción como fin cuando deseamos hacer lo que hacemos, cuando nos gusta o satisface hacerlo. Hacemos algo como medio cuando con lo que hacemos pretendemos conseguir algo distinto de nuestra acción, cuando nuestra acción es instrumental en la consecución de un fin distinto de ella misma. A veces llevamos a cabo una acción como fin puro, otras veces la realizamos como medio puro y en otras ocasiones nuestra acción es a la vez medio y fin.

Podemos realizar una acción que no sirve para nada, que no es medio para nada, que no es instrumental en modo alguno, que solo es fin, que valoramos exclusivamente por sí misma. Estamos solos, deseamos cantar y cantamos. No cantamos para solazar a alguien (nadie nos oye), ni por dinero (nadie nos paga), ni por pasar el rato (en realidad, tenemos mucho que hacer), ni por entrenarnos (no nos dedicamos a la canción), ni por acallar las penas (no tenemos penas que acallar). Cantamos porque sí, cantamos por cantar, cantamos porque queremos, cantamos como fin y nada más.

Podemos también realizar una acción que no valoramos nada en sí misma, una acción cuya realización no nos gusta ni satisface, una acción que no tiene nada de fin, que es puramente instrumental,

[1] Véase en este libro el apartado «Metafines» del capítulo 3.

solo medio para un fin completamente extrínseco a ella. Estamos enfermos, deseamos recuperar nuestra salud y para ello nos sometemos a un tratamiento médico que incluye la ingestión de unas píldoras grandes y de sabor repugnante. Es hora de tomar las píldoras y tenemos la intención de tomarlas. Las metemos en la boca y las tragamos con esfuerzo. El tomar esas píldoras es algo que no nos gusta, que no deseamos, que no valoramos por sí mismo. Solo lo hacemos como medio o instrumento de nuestra curación. Tomamos las píldoras porque el tomarlas sirve para otra cosa (nuestra curación) que deseamos. Si pensáramos que no servían para curarnos, no las tomaríamos ni locos.

Muchas veces realizamos (o tratamos de realizar) acciones que son a la vez fines y medios, que valoramos o apetecemos por sí mismas, pero que además sirven o son instrumentales para la consecución de fines externos a ellas. Así, podemos comer con gusto un manjar de nuestra predilección. El comerlo es algo que nos apetece por sí mismo, es un fin, pero al mismo tiempo es un medio para alimentarnos y sobrevivir. Podemos cocinar por gusto, por el placer artístico que nos produce cocinar, y, al mismo tiempo, obtenemos los platos con los que alimentar a nuestra familia, a nuestros invitados o a nosotros mismos. Podemos tocar el piano por gusto, y al mismo tiempo ganarnos la vida con ello. Podemos pasear o practicar un deporte porque nos apetece, como fin en sí mismo, y al mismo tiempo contribuir instrumentalmente a mantener nuestra salud y a ejercitar nuestros músculos. Podemos leer un libro o estudiar una materia por gusto, como fin, y, además, servirnos de ello para preparar un examen u obtener un título. También podemos realizar todas esas acciones como meros medios, como puros instrumentos no valorados ni apetecidos por sí mismos. Podemos comer sin gusto y solo para alimentarnos y sobrevivir. Podemos cocinar sin ganas solo para alimentar a nuestra familia. Podemos tocar el piano, lo cual nos fastidia, solo por ganar dinero. Podemos practicar un deporte o gimnasia porque así nos lo prescribe el médico, pero echando pestes de ello. Podemos leer un libro o estudiar una materia que aborrecemos solo para aprobar un examen.

La realización de acciones que son fines es más satisfactoria que la realización de acciones meramente instrumentales. Por eso somos más felices si podemos alcanzar nuestros fines ulteriores mediante medios que a su vez son fines. Puestos a comer o cocinar o tocar el piano o practicar un deporte o leer un libro, si lo hacemos como fin, si nos apetece hacerlo, si la realización nos satisface, seremos —*ceteris paribus*— más felices e incluso lo haremos mejor que si lo hacemos por obligación instrumental.

Con frecuencia, para alcanzar un fin hay que realizar una acción *a*. Pero puede haber muchas versiones de *a* y algunas de ellas pueden ser valiosas por sí mismas, apetecibles por sí mismas. Tener la imaginación e información suficientes para encontrar siempre que sea posible las versiones de los medios necesarios que puedan, además, asumirse como fines es importante para la propia felicidad.

Esto es especialmente relevante en lo que atañe al trabajo. Uno solo puede «realizarse» en su trabajo, ser feliz en su trabajo, si no lo considera solo como un medio para ganar dinero, sino también como un fin apetecible por sí mismo. Entonces disminuirá también la necesidad de limitarlo y di-vertirse de él. Esta elevación del trabajo al estatus de fin no se limita a profesiones artísticas o intelectuales, sino que puede ocurrir en todas las esferas de la actividad laboral. El trabajo de la tierra, el cavar, sembrar y regar, que es penosa obligación para muchos, se convierte —en otras condiciones, claro— en fin deseado para los profesionales urbanos que lo practican por hobby los fines de semana.

¿Pueden todos los trabajos ser fines? Quizá no. Quizás algunos trabajos solo se realicen por la compensación económica que por ellos se perciba. Pero siempre cabe intentarlo, reordenando las circunstancias. Por ejemplo, el trabajo de fabricación de automóviles ha sido reorganizado varias veces en la fábrica de Volvo en Kalmar (Suecia) mediante la formación de pequeños grupos de operarios que construyen automóviles enteros, tratando de que resulte más atractivo que el trabajo aburrido y «mecánico» de la producción en serie.

Tenemos ciertas capacidades y habilidades cuyo ejercicio constituye un fin. Si podemos ejercitarlas en el trabajo, es más fácil que el trabajo se convierta en fin. Si el trabajo (como en la cadena en serie) no nos proporciona oportunidades para ejercitar esas capacidades, estaremos deseando vacar de él, di-vertirnos de él, para ejercitarlas en otro sitio.

Sentido de una acción

A veces nos preguntamos por el sentido de una acción. Fulano sale precipitadamente de la reunión. ¿Qué sentido tiene esa salida precipitada? Quizá lo que se acaba de decir en la reunión le ha ofendido tanto, que la ha abandonado para manifestar su enojo. O quizá se ha acordado de pronto de que ha dejado el coche abierto, con objetos valiosos dentro, y ha bajado rápidamente a cerrarlo. O quizás no ha podido contener por más tiempo las ganas de orinar y ha salido hacia el retrete para evacuar esa necesidad. Estos son algunos de los sentidos posibles de la acción de salir precipitadamente de la reunión. El sentido de su salida precipitada es el fin que Fulano perseguía con ella. Y si Fulano no perseguía ningún fin, sino que ha salido de un modo automático y por una mera e inarticulada excitación nerviosa, entonces su salida ha carecido de sentido.

Una acción no puede tener fines. Quien puede tener fines es el agente. El sentido de una acción es el fin que el agente persigue con ella. Un agente puede perseguir varios fines con una acción. Por eso una acción puede tener varios sentidos parciales.

Lo que tiene sentido no es un tipo de acción, sino una acción concreta. Diversas acciones del mismo tipo —por ejemplo, robar un reloj en la relojería— pueden tener sentidos distintos. Fulano roba un reloj por robarlo, porque es cleptómano y le gusta robar. No lo necesita, ni lo piensa usar ni vender. El sentido de su acción de robar es ella misma. La acción de robar el reloj es aquí su propio fin y su propio sentido, tiene valor intrínseco para el agente. Mengano roba un reloj para tener un reloj. Lo que pretende con su

robo no es el robo mismo, sino la posterior posesión del reloj, o al menos su uso. Roba el reloj para tenerlo. Ese es el sentido de su acción. Zutano roba un reloj no porque le guste robar (no le gusta), ni porque lo necesite o piense usarlo (lo tira luego a una alcantarilla), sino para perjudicar al relojero, que en otra ocasión le había jugado una mala pasada. Roba por venganza. La venganza es el sentido de su acción.

Una acción concreta puede tener diversos sentidos parciales. Los principales sentidos que puede tener una acción son: (1) sentido final o de fin; (2) sentido de obtención de un resultado; (3) sentido instrumental o de medio; (4) sentido de componente; (5) sentido convencional o de gesto, y (6) sentido contributivo.

Si canto porque me apetece cantar, sin más, mi acción de cantar tiene sentido final o de fin. Si el cleptómano roba un reloj por robarlo, su acción de robar tiene sentido final o de fin. Si leo un libro por el placer de leerlo, mi acción de leerlo tiene sentido final o de fin. De este tipo de acciones se dice a veces que tienen valor intrínseco. El sociólogo Talcott Parsons las llamaba acciones expresivas. En resumen, la acción $< x, \varphi >$ tiene *sentido final o de fin* si y solo si φ es un fin de x en $t(\varphi)$, es decir, mientras hace que φ, x desea que φ. En este caso decimos que la acción $< x, \varphi >$ tiene sentido por sí misma.

Si me siento porque quiero estar sentado, lo que pretendo con mi acción es alcanzar su resultado, es decir, estar sentado. El sentido de mi acción de sentarme estriba en obtener su resultado. Si me lavo porque quiero estar limpio, si, aunque no me gusta lavarme, me lavo, lo que pretendo con mi acción es un resultado, estar limpio. El sentido de mi acción de lavarme estriba en alcanzar su resultado.

La acción $< x, \varphi >$ tiene *sentido de obtención de un resultado* si y solo si $E_2(\varphi)$ es un fin de x en $t(\varphi)$, es decir, mientras hace que φ, x desea el resultado de su acción. En este caso decimos que $E_2(\varphi)$ es lo que da a $< x, \varphi >$ su sentido.

Si abro la ventana para ventilar la habitación, el abrir la ventana es un medio que empleo para conseguir que se renueve el aire de la

habitación. Lo que pretendo es que la habitación se ventile. Mi acción de abrir la ventana tiene sentido instrumental o de medio. Si el alumno estudia las capitales de Asia para aprobar el examen de geografía, lo que pretende es aprobar ese examen. Su acción de estudiar las capitales de Asia tiene sentido instrumental o de medio.

La acción $< x, \varphi >$ tiene *sentido instrumental o de medio* si y solo si hay un evento ψ tal que (1) x tiene la intención de que ψ y (2) x cree que φ causa ψ. En este caso decimos que ψ da a la acción $< x, \varphi >$ sentido de medio, a saber, de medio para la consecución de ψ.

Si leo una página de una novela, porque estoy leyendo la novela entera y en mi lectura he llegado a ella, lo que pretendo al leer esa página es leer la novela. Mi acción de leer esa página tiene sentido de componente (a saber, componente de la acción de leer la novela entera). Si estoy realizando un ejercicio, porque ese ejercicio forma parte de un examen que quiero pasar, lo que pretendo con el ejercicio es pasar el examen. Pero pasar el examen consiste en realizar una serie de ejercicios, entre otros este que estoy realizando ahora. Mi acción de realizar este ejercicio tiene sentido de componente.

La acción $< x, \varphi >$ tiene *sentido de componente* si y solo si hay (para algún número n) n eventos $\pi_1, \ldots \pi_n$ y ψ, tales que (1) x tiene la intención de que ψ y (2) x cree que ψ consiste en π_1 y π_2 $\psi \ldots$ ψ π_n, donde para algún i $(1 \leq i \leq n)$: $\varphi = \pi_i$. En este caso, decimos que la idea ψ da a la acción $< x, \psi >$ sentido de componente, a saber, componente de la acción $< x, \psi >$.

Si, al marcharme, profiero los sonidos /adiós/ para despedirme, lo que pretendo con esa proferencia es despedirme. Mi acción de proferir los sonidos /adiós/ tiene sentido convencional o de gesto. En la cámara de los comunes del Parlamento británico, los diputados votan afirmativamente saliendo por una determinada puerta después de leída la propuesta. Si un diputado sale entonces por esa puerta, lo que pretende es votar afirmativamente, y en virtud de las convenciones del Parlamento británico, así es como lo consigue. Su acción de salir por esa puerta tiene sentido convencional o de gesto.

La acción < x, φ > tiene *sentido convencional* o de gesto si y solo si hay un evento ψ y unas circunstancias C tales que (1) x tiene la intención de que ψ, (2) x cree que está en las circunstancias C y (3) x cree que hacer φ en las circunstancias C equivale convencionalmente a hacer ψ. En este caso decimos que ψ da a la acción < x, φ > sentido de gesto, a saber, gesto de ψ.

A veces el sentido de una acción individual consiste en su contribución a la realización de una acción colectiva. El autobús se ha atascado en la arena. Los viajeros bajamos y empujamos hasta mover el autobús y desatascarlo. Yo soy un viajero y empujo como los demás. Empujando yo solo jamás movería el autobús. Pero pienso que si cada uno de los viajeros empuja, el autobús se moverá. Y creo que los demás empujan. Como quiero que el autobús salga del atolladero en que se ha metido, yo empujo también. Mi acción de empujar el autobús tiene el sentido de contribuir a moverlo y desatascarlo. En la parte posterior de la orquesta un músico toca a veces los platillos. Su acción de tocar los platillos en ciertos momentos tiene el sentido de contribuir a interpretar la sinfonía programada para el concierto de hoy. La acción < x, φ > tiene *sentido contributivo* si y solo si contribuye a la consecución de un fin ψ compartido por varios agentes (entre ellos x) mediante la realización de una acción colectiva. Ese fin compartido ψ da a la acción < x, φ > sentido contributivo, a saber, de contribución a la consecución de ψ.

Una acción tiene sentidos, pero no fines ni intenciones. Un agente tiene fines e intenciones, pero no sentidos. Los diversos fines e intenciones perseguidos por el agente con la acción coinciden con los diversos sentidos parciales de la acción. Y el sentido (total) de la acción es la (total) función de esa acción en el sistema de fines e intenciones del agente. Cada uno de los sentidos (de fin, de obtención de un resultado, de medio, de componente, convencional o de contribución) de una acción es *un* sentido parcial de esa acción. Y el conjunto de todos los sentidos parciales de una acción es *el* sentido (total) de esa acción, la total contribución de esa acción al designio global del agente.

Interpretación de una acción

Innumerables eventos ocurren en el Universo: neutrinos surcan el espacio, fotones oscilan, estrellas estallan, hojas caen de los árboles, etc. En principio, podemos tratar de explicar cualquier evento, podemos preguntarnos por la explicación de cualquier evento. Pero solo podemos preguntarnos por la interpretación de unos pocos y raros eventos: los (relativamente) pocos y raros eventos que están involucrados en acciones, que son (parte de) acciones.

Solo tratamos de interpretar un evento si lo consideramos como (parte de) una acción. La pregunta por la interpretación de ese evento es la pregunta por el sentido de la acción de la que forma parte. La *interpretación de una acción* es la respuesta a la pregunta por el sentido de esa acción.

Uno de los eventos que a veces ocurren estriba en que a una dama se le cae el pañuelo, sin que ella se dé cuenta. Ese evento no constituye (parte de) una acción y, por tanto, no es susceptible de interpretación, aunque sí de explicación. Se puede explicar la caída del pañuelo (se había quedado colgando de la bolsa de mano y la bolsa se inclinó de tal modo que el centro de gravedad del pañuelo quedó fuera de ella) del mismo modo que se puede explicar la caída de una gota de lluvia o de la hoja de un roble en otoño. Pero en el siglo XIX las damas realizaban a veces la acción de dejar caer un pañuelo. En una memorable ocasión, en 1892, Sarah Bernhardt dejó caer su pañuelo frente al famoso inventor Tesla. Aquí ocurría el evento de la caída del pañuelo de una dama, que podía ser no solo explicado —el pañuelo había caído porque Sarah Bernhardt lo había sacado y soltado— sino también interpretado. ¿Qué sentido tenía esa acción de Sarah de dejar caer el pañuelo? ¿Qué pretendía con ello? ¿Quería honrar al inventor, quería declararle su amor, quería invitarlo a acostarse con ella, quería tomarle el pelo, quería simplemente llamar la atención como diva imprevisible? Otras tantas posibles interpretaciones distintas, otros tantos posibles sentidos diferentes de la acción.

Si alguien se tropieza conmigo por la calle, se trata de un accidente, de un evento no involucrado en acción alguna. Es algo que puede explicarse (el otro iba mirando hacia atrás y no me ha visto), pero que no requiere ni admite interpretación. Si, por el contrario, alguien me da varias palmadas en el hombro, y creo que lo hace a propósito —percibo sus palmadas como una acción—, se me plantea el problema de interpretar lo que ocurre. ¿Qué pretende el otro con sus palmadas? ¿Qué sentido tienen? Una interpretación es que pretende felicitarme por el éxito que acabo de obtener. Otra, que quiere manifestar su amistad o, al menos, que me conoce y reconoce. Otra, que pretende molestarme y provocar una pelea. Otra, que ha visto un mosquito sobre mi hombro y trata de cazarlo. De estas diversas interpretaciones, a lo sumo una será correcta: la que atribuye a las palmadas en mi hombro el sentido que realmente tienen, es decir, aquello que el agente pretende con ellas.

El animismo es la manera primitiva de percibir todos los eventos del mundo como acciones. El animista ve en el rayo que cae, en el relámpago que ilumina el cielo, en el trueno que aturde sus oídos, la acción de alguien, por ejemplo, la de Júpiter tronante, y por eso puede preguntarse por el sentido de esa acción, puede tratar de interpretar la caída del rayo. ¿Querrá el dios del rayo amenazarme o castigar a alguien o simplemente manifestar su cólera? Para el ateo, el rayo es susceptible de explicación, pero no de interpretación; tiene causas, pero no responde a ninguna intención, carece de sentido.

Vemos que un vecino nuestro entra en la iglesia. Una interpretación posible de su acción es que va a oír misa, que es católico practicante. Otra interpretación posible es que, movido por su afición al arte, quiere visitar el edificio y contemplar el retablo gótico del altar mayor. Otra interpretación es que nuestro vecino es detective privado y ha entrado a la iglesia siguiendo a la persona a la que está vigilando. Sabemos que nuestro vecino ha entrado en la iglesia, pero no sabemos qué sentido tiene esa acción, no sabemos cómo interpretarla.

Nuestro vecino está ahora dentro de la iglesia. ¿Está oyendo misa, o contemplando el retablo gótico, o vigilando a alguien? Tratamos de interpretar su estado, porque creemos que no es el fruto de un accidente, sino el resultado de una acción. Solo podemos interpretar un estado si es el resultado de una acción. Fulano tiene el pelo del color que sea. Aquí no hay nada que interpretar. Se trata de un estado natural, sin más. Pero, un buen día, Fulano se tiñe el pelo. Nos lo encontramos al día siguiente y vemos que se ha teñido el pelo. Pensamos que el nuevo color de su pelo es el resultado de una acción, y nos preguntamos por su sentido, por lo que Fulano ha pretendido tiñéndose el pelo.

A veces nos encontramos con ruinas o inscripciones o herramientas de culturas pretéritas y desaparecidas, y nos preguntamos por su sentido, tratamos de interpretarlas. ¿Qué pretendían aquellos humanes al construir esos edificios, al grabar esas inscripciones, al forjar esas herramientas? No tratamos de interpretar —aunque sí de explicar— un volcán o el cauce de un río, pero sí nos preguntamos por el sentido de un túnel o de un canal, pues suponemos que estos últimos son el resultado de una acción.

Muchas de las acciones humanas —y de sus resultados— son convencionales, y su correcta interpretación requiere el conocimiento de las convenciones en que se basan. De este tipo es la más típica de las acciones humanas, el acto de habla.

El acto de habla

Muchas de las cosas que hacemos los humanes las hacen también los otros animales. Pero hay una cosa que solo hacemos nosotros: hablar. La actividad lingüística es la más característica de nuestra especie. Y el acto de habla es el tipo más frecuente y paradigmático de acción humana. Por ello, la piedra de toque de cualquier teoría de la acción consiste en dar cuenta adecuada del acto de habla.

El hablar es una actividad que puede descomponerse en unidades mínimas de habla, los actos de habla. Cuando llego a la oficina

y saludo a Miguel, «Buenos días, Miguel», realizo un acto de habla. Cuando a continuación le pregunto: «¿Ha llegado el paquete de Lisboa que estoy esperando?», realizo otro acto de habla. Cuando, ante su respuesta afirmativa, comento: «¡Cuánto me alegro de que al fin haya llegado!», realizo un acto de habla, y otro cuando añado: «Espero que contenga la muestra de tejido de que te había hablado». Abro el paquete y constato: «En efecto, aquí está la muestra», realizando así un quinto acto de habla. Diciendo: «Este tejido es formidable. Tócalo. ¿Te gusta?», realizo otros tres actos de habla.

Cuando realizamos un acto de habla, llevamos a cabo diversas acciones, al menos las siguientes: actos fonéticos, actos sintácticos, actos semánticos y actos ilocucionarios; con frecuencia, además, actos expresivos y actos perlocucionarios.

Cuando hablamos, realizamos una serie de movimientos de nuestro propio cuerpo y, más concretamente, de nuestro aparato fonador: espiración de los pulmones, vibración de las cuerdas vocales, abombamiento del paladar, elevación de la lengua, aplicación del ápice lingual sobre los incisivos. Son los *movimientos fonadores.* Cada vez que llevamos a cabo un acto de habla, realizamos los correspondientes movimientos fonadores.

Cuando hablamos, proferimos una serie de sonidos, y por tanto realizamos una serie de actos fonéticos o, más bien, fonémicos, pues nuestra intención se refiere a ciertas palabras, sílabas o fonemas, y no a la articulación exacta de los sonidos fonéticos que proferimos, que es más bien una consecuencia inconsciente y automática de nuestra intención fonémica. Cada vez que realizamos un acto de habla, ejecutamos una serie de actos fonémicos simples, que consisten en emitir o proferir los correspondientes fonemas. La serie de sonidos proferida en un determinado acto de habla se llama una proferencia. El *acto fonémico* correspondiente a un acto de habla es una acción compuesta, cuyos componentes son los actos fonémicos simples correspondientes a cada uno de los fonemas proferidos. El evento producido (o involucrado) en esa acción es la proferencia.

Si, en vez de hablar, escribimos, a los movimientos fonadores de nuestros órganos bucales corresponden los movimientos de nuestra mano. A los actos fonéticos corresponden los actos gráficos y a la proferencia corresponde la inscripción. Inscribimos o escribimos algo realizando una serie de actos gráficos simples, trazando una serie de trazos. A cada trazo corresponde un movimiento de la mano. El movimiento de la mano es una acción básica. Mediante el movimiento de la mano trazamos un trazo. El trazar un trazo es una acción mediada. Y los diversos actos gráficos simples de trazar trazos componen la acción compuesta de escribir un grafema o de efectuar la inscripción entera.

Puesto que el acto de mover la mano es una acción básica y el de trazar un trazo es una acción mediada, ¿podemos decir lo mismo de los movimientos fonadores y los actos fonéticos? ¿Son los movimientos fonadores de nuestros órganos bucales acciones básicas, mediante las cuales proferimos los sonidos? Parece que no. En efecto, los hablantes son capaces de proferir los sonidos de su idioma con solo quererlo, aunque con frecuencia ignoran incluso la existencia de las cuerdas vocales. Antes de saber escribir, ya sabemos que se escribe con la mano. Pero sabemos hablar sin saber que formamos los sonidos haciendo vibrar nuestras cuerdas vocales y creando cámaras de resonancia con nuestra lengua y paladar. Y si lo sabemos, lo hemos aprendido después de saber ya hablar. Primero aprendemos a hablar y solo mucho después (si es que alguna vez) aprendemos fonética. Si este análisis es correcto, los actos fonémicos son acciones básicas. Evidentemente, entre mi intención de proferir un fonema y su proferencia hay una cadena causal de eventos físicos intermedios —impulsos nerviosos, vibración de mis cuerdas vocales con una cierta frecuencia y movimientos de mi lengua y paladar—, pero yo no tengo la intención de realizarlos ni soy consciente de ellos (salvo si estoy estudiando fonética); por tanto, aunque estos eventos ocurren en mi cuerpo como consecuencia de mi intención de proferir cierto fonema, no son acciones mías.

Cuando realizamos un acto de habla, no solo producimos una serie de sonidos, no solo llevamos a cabo el acto compuesto de pro-

ferir una proferencia, sino que además hacemos que los sonidos que componen nuestra proferencia se ajusten a una pauta, a la que llamamos oración. Profiriendo nuestra proferencia, formulamos una oración. Podemos proferir proferencias y no realizar actos de habla, no hablar. Solo hablamos (en una lengua determinada) si nuestras proferencias se ajustan a una de las pautas sintácticas permitidas por las reglas gramaticales (de esa lengua). El *acto sintáctico* consiste precisamente en organizar los actos fonémicos de que consta nuestra proferencia (o los signos gráficos de que consta nuestra inscripción) conforme a una pauta gramatical permisible, conforme a una oración. Diversos humanes pueden formular la misma oración profiriendo proferencias distintas —cada uno la suya—, pero ajustadas todas a la misma pauta o patrón. Y el mismo humán puede repetir la misma oración en diversas ocasiones, pero en cada ocasión formula la misma oración profiriendo una proferencia distinta. La oración misma puede considerarse bien como la clase de todas las proferencias que siguen la misma pauta, bien como la pauta que se repite en las diversas proferencias que la formulan. La relación entre proferencia y oración es paralela a la relación entre sonido y fonema. El acto sintáctico es una acción convencional. La gramática es precisamente el conjunto de las convenciones que determinan cuándo un acto de proferencia es un acto sintáctico (es decir, formula una oración) y cuándo no lo es.

Cuando hablamos, no solo proferimos sonidos y formulamos oraciones, también expresamos ideas. El acto de habla contiene como uno de sus ingredientes esenciales un *acto semántico,* la expresión de una idea o proposición. Realizamos un acto semántico, expresamos una idea, realizando actos de referencia, predicación y conexión correspondientes a algunas de las partes de la oración formulada en la proferencia. No hay manera de realizar un acto semántico si no es mediante la realización de un acto sintáctico, mediante la formulación de una oración. El acto semántico es una acción convencional. La semántica es precisamente el conjunto de las convenciones que determinan cuándo un acto fonémico de

proferencia es un acto semántico (expresa una idea) y cuál es la idea expresada.

La verdad y la falsedad son primariamente propiedades de las proposiciones. La idea o proposición expresada corresponde a la proferencia concreta, no a la oración formulada en la proferencia. Por un lado, proferencias de la misma oración («ayer fui al cine») por el mismo hablante en momentos distintos expresan proposiciones diferentes, de las cuales unas pueden ser verdaderas y otras falsas. La misma oración («soy tu padre»), proferida por hablantes distintos o ante oyentes distintos o en lugares distintos («aquí está enterrado Napoleón»), expresa ideas distintas. Por otro lado, diversas oraciones pueden expresar la misma idea. Esto ocurre tanto con oraciones de idiomas distintos («je t'aime», «I love you», «Ich liebe dich») como con oraciones del mismo idioma («soy más viejo que tú», «tengo más edad que tú», «nací antes que tú»).

Cuando realizo un acto de habla, no me limito a expresar una idea o proposición, sin más. Siempre la expreso tomando una cierta posición ante ella, siempre la expreso con una cierta fuerza, que J. L. Austin llamó fuerza ilocucionaria. El *acto ilocucionario* consiste precisamente en dar esa fuerza ilocucionaria a la expresión de la idea, fuerza o carácter de pregunta, de orden, de súplica, de advertencia, de amenaza, de aserción, de consuelo. No puede haber acto ilocucionario sin acto semántico, no puede haber fuerza ilocucionaria en la expresión de una idea sin idea que expresar, no puede haber pregunta, afirmación o súplica sin algo que preguntar, afirmar o suplicar.

Consideremos los actos de habla realizados al formular las siguientes oraciones:

1) La ventana está abierta.
2) ¿Está abierta la ventana?
3) Abre la ventana.
4) Te permito que abras la ventana.
5) Te aconsejo que abras la ventana.
6) Supongamos que la ventana esté abierta.

En cada uno de estos actos de habla hay algo peculiar y en todos ellos hay algo común. Como ha señalado John Searle[2], lo que hay de común en todos ellos es la idea o proposición expresada; lo que hay de peculiar en cada uno de ellos es la distinta fuerza ilocucionaria con que la idea común se expresa. Al proferir la oración 1), expresamos la idea de que la ventana está abierta con fuerza asertiva, realizamos una aserción. Al proferir 2), expresamos la misma idea con fuerza interrogativa, hacemos una pregunta. Al proferir 3), damos una orden. Al proferir 4), concedemos un permiso. Con 5) damos un consejo. Al proferir 6), consideramos una hipótesis. En todos estos casos expresamos la misma idea —la idea de que la ventana está abierta—, pero la expresamos con distinta fuerza ilocucionaria y, por ello, llevamos a cabo distintos actos ilocucionarios: aserción, pregunta, orden, permiso, consejo e hipótesis.

El acto ilocucionario es una acción convencional. El conjunto de convenciones lingüísticas y extralingüísticas en que se basa este tipo de acción es complejo, y solo recientemente ha empezado a ser estudiado de un modo explícito. Pero de un modo implícito todos los hablantes seguimos esas convenciones y sabemos perfectamente cuándo sugerimos y cuándo aseguramos, cuándo prometemos y cuándo predecimos, cuándo preguntamos y cuándo respondemos, cuándo amenazamos y cuándo lamentamos.

Cuando hablamos, siempre realizamos un acto ilocucionario y, al hacerlo, expresamos una actitud mental hacia la idea expresada en el acto de habla. Así, al hacer la aserción de que φ, al afirmar que φ, expresamos (de pasada, por así decir), nuestra creencia de que φ. Al hacer la petición de que φ, expresamos nuestro deseo de que φ. Al prometer que φ, expresamos nuestra intención de que φ. Al congratularnos de que φ, expresamos nuestra satisfacción de que φ. La expresión de esta actitud mental constituye el *acto expresivo.*

[2] El hecho de que la misma idea —o, en su terminología, *proposition*— puede ser expresada en diversos actos de habla con distinta fuerza ilocucionaria ha sido señalado por John R. Searle, primero en su artículo «What is a Speech Act?» (en *Philosophy in America,* Londres, Allen & Unwin, 1965) y luego en su libro *Speech Acts* (1969), pp. 29 y ss.

Un acto de habla es sincero si efectivamente tenemos la actitud mental que en él expresamos mediante el correspondiente acto expresivo. Si afirmo que φ sin creerlo, mi afirmación no es sincera. Si pido que φ sin desearlo, mi petición no es sincera. Si prometo que φ sin tener intención de hacerlo, mi promesa no es sincera. El acto expresivo es una acción convencional regida por el mismo sistema de convenciones que el acto ilocucionario. O, si se prefiere, el acto expresivo es un aspecto del acto ilocucionario.

A veces hablamos para producir un determinado efecto en nuestro oyente: convencerlo, asustarlo, conseguir o evitar que lleve a cabo una cierta acción. Austin llamó a este tipo de actos perlocucionarios[3]. El *acto perlocucionario* consiste en producir un determinado efecto —el efecto perlocucionario— en nuestro oyente, mediante su audición y comprensión de nuestra proferencia. Si te digo «por favor, abre la ventana» en las circunstancias adecuadas, he realizado un acto ilocucionario de petición, tanto si tú la abres como si no. Si, además, tú la abres, he conseguido que la abras, he realizado un acto perlocucionario. Si mediante mis afirmaciones y razonamientos he logrado convencerte, si he logrado que cambies de opinión, he realizado un acto perlocucionario. El acto perlocucionario es una acción mediada, que he llevado a cabo mediante un acto de habla previo. Ese acto de habla previo ha sido el instrumento o medio de que me he valido para realizar mi intención de producir el efecto perlocucionario.

El acto perlocucionario es una acción, incluso una transacción, externa al acto de habla. Pero los actos fonémico, sintáctico, semántico e ilocucionario son internos al acto de habla. El acto de habla es una acción convencional. El *acto de habla* es precisamente un acto (fonémico compuesto) de proferencia que convencionalmente es a la vez un acto sintáctico, un acto semántico y un acto ilocucionario. En cuanto acto sintáctico, en el acto de habla el hablante formula una oración. En cuanto acto semántico, en el acto

[3] Las nociones de acto ilocucionario y acto perlocucionario fueron introducidas por John L. Austin en *How to do Things with Words* (1962).

de habla el hablante expresa una idea. En cuanto acto ilocucionario, en el acto de habla el hablante expresa esa idea o proposición con una determinada fuerza ilocucionaria (expresando de paso su correspondiente actitud mental frente a la idea).

Desde un punto de vista físico, el acto de habla consiste en una proferencia de ciertos sonidos en ciertas circunstancias. Esa proferencia es la portadora primaria de significado. Una proferencia tiene significado si constituye un acto sintáctico, semántico e ilocucionario. Si no lo constituye, carece de significado. El *significado* de la proferencia (y del acto de habla) consiste en dos cosas: en la idea expresada y en la fuerza ilocucionaria con que se expresa. Entender una proferencia (o una inscripción) consiste precisamente en identificar convencionalmente la idea en ella expresada y la fuerza ilocucionaria con que se expresa.

El significado de un acto de habla solo es una parte de su sentido: es su sentido (parcial) convencional. Además de este sentido parcial convencional (el significado), el acto de habla puede tener un sentido parcial de componente (por ejemplo, de una argumentación o de un discurso), un sentido parcial instrumental (por ejemplo, sentido de medio para un acto perlocucionario), un sentido parcial de fin (por ejemplo, cuando los amantes repiten «te quiero», simplemente por gusto de repetirlo), un sentido parcial de contribución (por ejemplo, a una conversación) y otros. El sentido de una proferencia o de un acto de habla es mucho más amplio que su significado, al que abarca.

Todas las acciones tienen sentido, aunque muchas no tengan significado. Una proferencia, por ejemplo, puede tener sentido, aunque carezca de significado. Cuando aprendo una lengua extranjera, repito en la soledad de mi cuarto determinadas proferencias (por ejemplo, «How do you do?») para ejercitarme en su pronunciación o para aprender las correspondientes oraciones de memoria (su sentido consiste en ser medios para el aprendizaje de esa lengua), pero esas proferencias carecen de significado, pues solo expresan una idea con una cierta fuerza ilocucionaria en circunstancias (que incluyen el que haya un interlocutor) que no se dan.

Podemos tratar de interpretar cualquier acción humana y en especial el acto de habla (o la inscripción, o su resultado, el texto). Interpretar correctamente un acto de habla consiste en descubrir su sentido. Una parte de su sentido —a saber, su significado— es directamente accesible, con tal de que dominemos la lengua en que el acto de habla se produce. Otras partes del sentido del acto de habla son a veces menos accesibles. Alguien se nos acerca y nos dice: «Hace buen tiempo, ¿eh?». Ya entendemos el significado de lo que dice: sabemos cuál es la idea que expresa (la idea de que hace buen tiempo) y la fuerza ilocucionaria (de aserción) con que la expresa. Pero con eso no se ha acabado la interpretación. ¿Qué otros sentidos parciales tiene esa proferencia? ¿Qué pretende el hablante con ella? ¿Quizás entablar conversación con nosotros, para luego tratar de vendernos algo? ¿O quizás se trata de un espía que pretende sonsacarnos información sobre un asunto secreto del que estamos al corriente? ¿O se trata más bien de un extranjero que aprovecha cada oportunidad para practicar las cuatro oraciones de español que acaba de aprender? Cuando el historiador o el arqueólogo se encuentran con un texto del pasado que han de interpretar, su tarea es doble. En primer lugar, y fundamentalmente, han de descifrar y entender el significado de ese texto, lo cual a veces es extraordinariamente difícil (en muchos casos, desconocemos las convenciones lingüísticas que nos permitirían comprender su significado). En segundo lugar, y una vez realizada la primera tarea, han de tratar de averiguar qué otras intenciones y fines perseguía el antiguo autor de ese texto para escribir lo que escribió. Quizás perseguía la intención de engañar a alguien; por ejemplo, a los futuros historiadores.

Creencias e intenciones

Todo animal es un sistema en equilibrio inestable, que mantiene ese equilibrio mediante su interacción con el entorno en que vive. El animal que solo es capaz de vivir en un medio muy determina-

do tiene menos posibilidades de supervivencia que el que puede adaptarse a diversos medios. Y el animal capaz de transformar su medio para modificarlo en su provecho está en situación de ventaja frente al más pasivo. Por ello, a lo largo de la evolución biológica, la selección natural frecuentemente ha favorecido a los más adaptables y a los más activos.

Adaptarse a diversos medios presupone capacidad de recibir información del entorno. Y transformar el medio presupone capacidad de interferir en el entorno, de efectuar cambios en él. Todos los animales (excepto las esponjas) poseen receptores (órganos encargados de recibir información del entorno) y efectores (órganos encargados de efectuar cambios en el entorno). Además de receptores y efectores, poseen un sistema nervioso encargado de controlar y dirigir los efectos de los efectores en función de la información recibida por los receptores, de tal modo que se mantenga el equilibrio del sistema.

También el humán posee sus receptores (ojos, oídos, piel), sus efectores (músculos y glándulas exocrinas) y su sistema nervioso encargado de controlar y dirigir los efectos de los efectores (por ejemplo, el sudor) en función de la información (por ejemplo, sobre la temperatura) recibida por los receptores, de tal modo que se mantenga el equilibrio (en este caso, térmico) del sistema.

En el caso del humán, el proceso evolutivo ha llevado al desarrollo conjunto de nuestra compleja corteza cerebral y del lenguaje. El lenguaje crea a veces una gran distancia entre los mensajes que recibimos del mundo a través de nuestros receptores y la respuesta que damos mediante nuestros efectores. Esta gran distancia origina una gran indeterminación, para salir de la cual procesamos lingüísticamente la información recibida. Esta posibilidad, que ha contribuido decisivamente a nuestra gran capacidad de adaptación y transformación, también nos ha aportado problemas y desasosiegos peculiares. El éxito evolutivo de ese animal versátil que es el humán se debe en gran medida a nuestra capacidad de articular lingüísticamente nuestras vivencias y de manejar simbólicamente el mundo mediante el lenguaje.

Los animales percibimos el mundo mediante nuestros receptores. Los animales humanos, además de percibirlo, articulamos lingüísticamente lo percibido. Además de perceptos, disponemos de conceptos, que a su vez combinamos en ideas o proposiciones. Mediante las ideas somos capaces de integrar no solo nuestras percepciones, sino las de los demás e incluso las de generaciones pasadas, posibilitando así el desarrollo de la ciencia y, en general, de la cultura. Todos los animales producimos efectos en el mundo mediante nuestros efectores, nos interferimos en el mundo. También nosotros, los humanes, producimos efectos, actuamos, pero, además de producir efectos, los anticipamos lingüísticamente en forma de intenciones articuladas. Esto nos permite «ensayar» simbólicamente lo que vamos a hacer, antes de hacerlo, y planear nuestra acción y combinarla con los demás en acciones colectivas de gran complejidad y singular eficacia para la transformación del mundo.

A veces se contrapone ingenuamente la acción a las ideas. Al «hombre de acción» se lo supone parco en palabras e ideas. Pero no hay acción (humana) sin intención, y las intenciones son ideas. Quien no puede hablar tampoco puede actuar. El animal no humano, incapaz de articular sus percepciones en proposiciones, es también incapaz de actuar, de tener intenciones y realizarlas. Puede percibir su presa, seguirla y cazarla. Ha captado la información relevante de su entorno y ha producido en él el efecto más favorable para la conservación de su propio equilibrio. Pero no ha articulado su previa percepción en ideas, ni ha anticipado en ideas su posterior acción. El bebé percibe perfectamente a su madre, llora y logra que le dé de mamar. También el bebé ha captado la información que le interesa de su entorno y ha conseguido, mediante su llorido, transformar a su favor la situación. Pero tampoco el bebé ha articulado lingüísticamente la percepción de su madre ni ha anticipado lingüísticamente (en ideas) el efecto finalmente conseguido.

Hay un notable paralelismo entre nuestras creencias y nuestras intenciones. Nuestras creencias son las ideas en que articulamos a posteriori nuestras percepciones. Nuestras intenciones son las ideas en que articulamos por anticipado nuestras acciones. Cuando

creemos una idea, actuamos como si fuese un hecho. Si intentamos una idea, actuamos para que sea un hecho. Varios humanes pueden compartir las mismas creencias y también las mismas intenciones. No hay saber sin creer, aunque no siempre que creemos, sabemos. No hay hacer sin intentar, aunque no siempre que intentamos, hacemos. Al creer, podemos equivocarnos. Al intentar, podemos fracasar, nuestra intención puede frustrarse.

Hay ciertas ideas (aquellas de que tengo certeza, que son evidentes para mí) que no puedo por menos de creer. En el caso de ideas no tan evidentes, hay un margen de maniobra que me permite decidir si aceptarlas o no como hechos, si creerlas o no. Igualmente hay ciertas ideas (aquellas de que tengo unas ganas irresistibles) que no puedo por menos de intentar. En el caso de ideas de que no tengo tantas ganas hay un margen de maniobra que me permite decidir si asumirlas o no como intenciones, si intentarlas o no. Una creencia puede ser acertada o equivocada. Es acertada, si la idea creída es verdadera; equivocada, si es falsa. Una intención puede ser exitosa o fracasada. Es exitosa, si la idea intentada se realiza; fracasada, si no se realiza. Una intención exitosa desemboca en una acción que realiza la idea. Una intención fracasada se queda en intento frustrado.

Tanto una creencia como una intención pueden ser racionales o irracionales (para un humán determinado en un momento determinado). Una creencia racional está justificada en función de la base informativa de que dispone el creyente en ese momento. Una intención racional está justificada en función del plan de vida (y también de la base informativa) de que dispone el agente en ese momento.

La racionalidad es el método conducente a maximizar el acierto de nuestras creencias y el éxito de nuestras intenciones más importantes (aquellas cuyo cumplimiento determina nuestra felicidad). Pero una creencia racional puede resultar a la postre equivocada. Y una intención racional puede fracasar. La racionalidad no ofrece ninguna garantía de acierto teórico ni de éxito práctico. El agente racional puedo equivocarse y fracasar por mala suerte, pero hace

cuanto está en su mano para acertar y conseguir lo que en último término pretende. Apuesta por la estrategia de acierto y de éxito más prometedora de entre las disponibles. Aunque perdiera la apuesta, no tendría nada que echarse en cara. Si volviera a empezar, volvería a aplicar el mismo método: no hay otro más seguro. La racionalidad, como método para la maximización del acierto y del éxito, no garantiza el acierto ni el éxito; solo garantiza que, pase lo que pase, el agente racional no tendrá nada que reprocharse. Por eso la racionalidad produce un peculiar tipo de serenidad y constituye una forma de sabiduría.

CAPÍTULO 11

MORALIDAD Y RACIONALIDAD

Programas y morales

Si la optimización de la salud es uno de mis fines últimos, entonces tanto el fumar como el hacer la guerra me aparecerán como irracionales, pues ambos ponen mi salud en peligro. Mientras el dejar de fumar está en mis manos, el evitar la guerra no depende solo de mí. Lo racional para mí será, por un lado, dejar de fumar y, por otro, asociarme con otros para tratar de impedir la guerra. Para impedir la guerra hay que saber cuáles son los factores que contribuyen a provocarla. Esto es una cuestión investigable. Lo racional para mí será, pues, asociarme con otros que compartan conmigo la meta pacifista, para entre todos enterarnos de cuáles son los factores que conducen a las guerras y perseguir como fin intermedio común la disminución de esos factores.

Cuando varios de nuestros fines trascienden nuestras posibilidades individuales de acción, podemos hacer propuestas a las que otros individuos con fines parecidos a los nuestros se puedan adhe-

rir, a fin de conseguir entre todos alcanzar la meta común. Podemos formular un programa en el que múltiples propuestas queden coordinadas y enlazadas en un plan coherente y sistemático. Podemos explicar nuestras propuestas o programas a otros, podemos visualizar el tipo de situación o de mundo al que conduciría la realización de tales programas, podemos hacer publicidad de nuestros programas. Pero si somos racionales, presentaremos nuestros programas como lo que son, es decir, como conjuntos de propuestas para conseguir determinados fines con determinados medios. Y consideraremos que nuestros programas son siempre provisionales y que están en función de los fines que ahora perseguimos, y que en el futuro podrían cambiar, y de la información de la que ahora disponemos, que con el tiempo podría aumentar. Por eso estaremos siempre dispuestos a revisar nuestro programa, sobre todo si nos damos cuenta de que algunas de sus propuestas son incompatibles entre sí, o si cambiamos de fines o si progresa nuestra ciencia de los medios.

No solo podemos formular propuestas o proponer programas nosotros mismos, sino que también podemos —y de hecho lo hacemos frecuentemente— adherirnos a las propuestas o programas presentados por otros.

El tener que inventar constantemente nuevas pautas de conducta racional supondría un esfuerzo intelectual agobiante y agotador. Por eso solemos adoptar reglas o pautas de comportamiento, que nos indican lo que hacer cada vez que se presenta una situación o circunstancia de cierto tipo. Esas normas o reglas que hemos adoptado para regular nuestra conducta constituyen nuestra moral. Algunas de esas reglas morales pueden coincidir con las propuestas de un programa racional, en cuyo caso han de ser revisables y estar sometidas a revisión cada vez que se produzca un cambio en nuestro sistema de fines o en la información relevante de la que disponemos.

Hay al menos dos concepciones distintas de la moral: la teleológica y la deontológica. Las morales teleológicas, como la aristotélica o la utilitarista, consideran las consecuencias de nuestros actos y

juzgan a estos por aquellas. Nos recomiendan que hagamos una cosa más bien que otra porque la primera contribuirá más a nuestra felicidad (o a la de los demás) que la segunda. Las morales deontológicas, como las religiosas, muchas de las políticas y (en un sentido distinto, dado su carácter formal) la kantiana, juzgan nuestros actos con independencia de sus consecuencias y de su contribución a la felicidad, y en función de presuntos deberes o valores objetivos que el moralista deontológico dice captar. Típico de esta concepción es el concepto de deber (en griego δε'ον; de ahí el adjetivo 'deontológico'). El moralista deontológico puebla el universo de presuntos deberes, valores, prohibiciones y mandatos incondicionados, a los que hemos de ajustar nuestra conducta en cualquier caso, aunque ello no provoque más que desgracias e infelicidad, o incluso el fin del mundo —*fiat justitia, pereat mundus.* Las morales teleológicas pueden ser compatibles con la racionalidad y en algunos casos llegan a confundirse con ella. Las morales deontológicas, por el contrario, son incompatibles con la racionalidad, tal como aquí la entendemos.

Frente a la actitud racional y programática ante la acción se da con frecuencia la actitud moralista dogmática o deontológica. Esta actitud no quiere saber nada de programas cambiantes y revisables en función de fines y creencias también cambiantes, sino que postula el acatamiento incondicional de unos principios o mandamientos inmutables y absolutos. Un programa es un conjunto de propuestas. Una moral deontológica es un conjunto de mandamientos.

El programático está siempre dispuesto a revisar su programa, y acepta las críticas como contribuciones posibles a la revisión y puesta al día del programa, al que sabe siempre provisional y dependiente de los deseos de los individuos y de sus creencias acerca del mundo. El moralista dogmático, por el contrario, trata siempre de mantener la integridad de su moral y rechaza las críticas como pecados, perversiones o traiciones. El moralista tiene una actitud dogmática ante su moral, a la que considera emanación de Dios, de la naturaleza, de la historia o de una presunta razón abstracta, y

no mera ocurrencia de las mentes de los individuos. El deontólogo cree en valores inmutables y objetivos, que se reflejan en los mandamientos que él predica. El programático se limita a proponer o adherirse —siempre provisionalmente— a propuestas o programas que no reflejan sino los cambiantes fines, deseos y fantasías de los humanes.

No hace falta subrayar el paralelismo que se da entre el plano de las creencias y el de las normas de conducta. Quien a nivel teórico sea doctrinario tenderá a ser moralista a nivel práctico. Y quien en el primer campo prefiera limitarse a las hipótesis tenderá a preferir en el segundo las propuestas. En definitiva, se trata de manifestaciones a distinto nivel de los dos mismos tipos de actitudes o talantes: el talante dogmático y el talante crítico. A la unión de una doctrina con una moral a veces se la conoce con el nombre de ideología, aunque es bien sabido que esta expresión se emplea en los más dispares sentidos. Y, para terminar este inciso sobre el paralelismo de creencia y práctica, es evidente que en los dos niveles se produce con harta frecuencia el fenómeno de la frivolidad.

La pregunta «¿está permitido o no, es bueno o malo en sí mismo?» es una pregunta moralista. La pregunta racional es: «en función de los fines perseguidos, ¿es adecuado o no?, ¿es oportuno o no?». Consideremos el ejemplo del aborto. Los fundamentalistas cristianos e islámicos consideran que el aborto es malo en absoluto, que es un crimen, que no está permitido abortar, que la madre no tiene derecho a abortar. Los exponentes del movimiento de liberación de la mujer consideran que el aborto es un derecho natural y fundamental de la mujer, que nunca se puede negar a las mujeres la posibilidad de decidir por sí mismas si quieren tener infantes o no. Frente a estas posiciones contrapuestas, ¿qué podríamos decir del aborto desde el punto de vista racional? Desde luego, en las circunstancias actuales, son las feministas las que tienen razón y lo racional consiste en apoyar el derecho de cada mujer a decidir si quiere parir o abortar. Pero no es imposible imaginar circunstancias diferentes, en las que lo racional sería otra cosa.

El tipo de propuesta que racionalmente aceptemos depende de los fines que persigamos y de las circunstancias del mundo en que vivamos. Así, en una época en que la población y la natalidad hubieran disminuido hasta extremos peligrosos para la supervivencia de la humanidad, los agentes racionales que asumiesen como uno de sus fines últimos la continuidad del género humano tratarían de fomentar por todos los medios la natalidad y podrían proponer racionalmente la prohibición del aborto, a fin de que todos los embarazos llegasen a término y, de buena o mala gana, las mujeres diesen a luz el mayor número posible de infantes. Pero en una época como la nuestra, en que la explosión demográfica alcanza extremos alarmantes y agrava todo tipo de problemas graves, desde la pobreza extrema hasta el cambio climático, muchos consideran que uno de los fines más acuciantes de la hora presente consiste en frenar el crecimiento demográfico. En esta situación, lo racional consiste en tratar de que se liberalice y permita el aborto en todo el mundo, pues de esta manera se contribuirá a que no nazcan tantos infantes no deseados y, por tanto, a que se frene el catastrófico crecimiento demográfico al que actualmente asistimos en las zonas menos desarrolladas, además de contribuir a la libertad y autonomía de las mujeres, que es también un fin muy importante en sí mismo. En la China actual, el aborto no solo está permitido, sino que es obligatorio a partir del segundo hijo. Esta medida extrema, lamentable desde el punto de vista de la libertad individual, ha contribuido eficazmente a frenar la explosión demográfica en China y ha hecho posible el espectacular crecimiento económico del país. En las calles de China ya no se ven niños famélicos, como antes; ahora los niños están mimados y bien alimentados, pues todos los recursos familiares se concentran en el cuidado del hijo único. Muchos chinos (y no chinos) consideran racional la política demográfica del gobierno, aunque tiene aspectos indeseables y en algún momento tendrá que ser revisada. En cualquier caso, la decisión racional de adherirse a cualquiera de las propuestas en torno al aborto debería tener en cuenta los diversos fines que persigamos, tanto los relativos a la demografía y el destino del planeta como los

referentes a la libertad individual y la autonomía de las mujeres, así como a la salud y el bienestar de los infantes, a la organización social y a otros factores.

El punto a señalar y retener es este: desde el punto de vista racional, nada está absolutamente permitido o prohibido, ni por Dios ni por el diablo, ni por la naturaleza ni por la historia. Lo único que no se puede hacer es lo que es físicamente imposible. Esto no significa que todo dé igual —lo cual sería caer en la frivolidad práctica—, sino que todo depende de las metas que en un momento dado persigamos y de la información sobre el mundo de la que dispongamos.

Lo que hemos dicho sobre el aborto podríamos repetirlo sobre las prácticas sexuales y las relaciones de propiedad, sobre la educación y la experimentación con animales, sobre las fronteras y la democracia, sobre la pena de muerte y el pago de impuestos. No hay nada sagrado, no hay nada indiscutible. Desde un punto de vista racional todo puede, y todo debe, ser puesto en cuestión. Ningún dios ni ninguna historia nos han librado del trabajo de pensar y de elaborar por nosotros mismos las propuestas y los programas conforme a los que vivir.

Diálogo con Muguerza

En 1986, Javier Muguerza escribió para la revista *Arbor,* del CSIC, una extensa recensión y discusión de mis ideas sobre la racionalidad, a la que yo respondí, a invitación de la misma revista, con ciertas consideraciones, que se publicaron conjuntamente con las suyas. Más tarde las amplié en un texto encargado de nuevo por *Arbor* para un número especial sobre el libro *Desde la perplejidad,* de Muguerza. Aquí reproduzco, algo resumidas, algunas de esas consideraciones, en la medida en que inciden sobre la temática de este libro. Espero que el tono animado y polémico del texto contribuya a aclarar las ideas.

A Muguerza no le gusta mi uso de la expresión 'racionalidad práctica', al que objeta que sea distinto del uso que hace Immanuel

Kant de la expresión *praktische Vernunft* (razón práctica). Obviamente es distinto, y por eso he evitado la palabra 'razón', usando en vez de ella 'racionalidad', a fin de marcar las distancias. El uso kantiano de la expresión 'razón práctica' es poco frecuente hoy en día, fuera de ciertos epígonos del idealismo alemán. Cuando se habla de racionalidad en la economía, en la ciencia, en los periódicos, en Internet y en las discusiones cotidianas, se hace en un sentido más o menos próximo al que Muguerza critica y bastante alejado del kantiano. Incluso el mismo John Rawls (el ético de orientación kantiana más importante del siglo XX) usa la palabra 'racionalidad' en el mismo sentido que yo, dando por sentado que ese es su uso normal: «El concepto de racionalidad usado aquí [...] es el concepto estándar, bien conocido en la teoría social»[1].

Espero que haya quedado claro a lo largo del libro que siempre uso la palabra 'racionalidad' para referirme a un método, nunca a una facultad. Sin embargo, la palabra 'razón', en la medida que signifique algo, parece referirse más bien a una facultad psicológica (o quizá trascendental). Muguerza hace suya la jerga de los tardoidealistas «frankfurtianos», advirtiéndonos ominosamente de los presuntos peligros de la supuesta razón instrumental, que se serviría astutamente de nosotros para imponer su hegemonía. Cuando converso con Javier, me basta mirar a sus expresivos ojos para saber cuándo habla en broma y cuándo lo hace en serio. Cuando lo leo, no siempre estoy seguro del registro que utiliza. Espero que, al escribir las expresiones hegelianas (y casi plotinianas) citadas, los ojos le brillaran con ironía y su boca esbozase una sonrisa socarrona.

La palabra 'razón' es tan confusa que ya apenas se usa en la filosofía actual. El mismo Rawls no la usa en su libro *A theory of justice,* en cuyo índice de términos ni siquiera figura. Muguerza, sin embargo, sigue utilizándola con gran frecuencia y desparpajo, aunque me da la impresión de que en cada frase tiene un sentido distinto, y en alguna quizá incluso ningún sentido. ¿Qué debemos entender

[1] «The concept of rationality invoked here... is the standard one familiar in social theory», John Rawls, *A Theory of Justice,* p. 143.

por razón? ¿El cerebro, o alguna de sus partes, como el córtex? ¿O alguna capacidad genérica, como la capacidad lingüística, o la de pensar? ¿O la lógica? ¿O algún método? ¿Es lo mismo la razón que la racionalidad, o incluso que la moralidad? La vaguedad semántica y la riqueza de connotaciones del término permiten a Javier formular retruécanos tan hermosos como que «la renuncia a la *fuerza de la razón*... equivaldría... al sometimiento a la *razón de la fuerza*...»[2], al que inmediatamente asentimos. Rastreando su significado podríamos considerar otras afirmaciones, tales como:

> ... la razón se podría permitir cualquier pecado menos el de soberbia[3].

> ... la ética no podría contentarse con algo menos que aquella situación... en la que la razón gobierne el mundo[4].

> ... para que la razón sea universal no basta con una sociedad sin clases, no basta con el comunismo, sino que dicho comunismo... tendría que ser un comunismo libertario[5].

Si esto no acaba de entenderse, quizás una mejor pista nos la proporcionen las siguientes referencias terminológicas:

> Emplearemos... el término «razón» *(Vernunft)* en la acepción más general que este detenta para Kant[6].
> ... *lógos*... era asimismo la palabra de que los griegos se servían para expresar lo que hoy nosotros entendemos por *razón*[7].

Empecemos por *Vernunft*. De la raíz indoeuropea **nem* procede el verbo alemán *nehmen* (tomar, coger), y de ahí el sustantivo *Nunft* (la toma, el coger). De igual modo, de *ver-nehmen* (coger,

[2] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad* (1990), p. 37.
[3] Ibíd., p. 36.
[4] Ibíd., p. 190.
[5] Ibíd., p. 242.
[6] Ibíd., p. 115.
[7] Ibíd., p. 187.

agarrar; más tarde, oír, interrogar) procede el sustantivo *Ver-nunft* (agarre, percepción; más tarde, aprehensión intelectual, intelección), así como el otro sustantivo *Ver-nehmung* (interrogatorio). Por tanto, razón sería algo así como aprehensión. Pero desear que la aprehensión gobierne el mundo suena raro. Vayamos, pues, a Kant, que define la razón o *Vernunft* como «la facultad que proporciona los principios a priori del conocimiento»[8]. La razón pura es definida a continuación como «la facultad que contiene los principios que permiten conocer algo exclusivamente a priori». La razón pura práctica, finalmente, contiene el principio a priori de la moralidad. Pero ni tanta facultad apriorística parece compatible con la psicología actual, ni el mismo Muguerza comulga con el apriorismo trascendental que implica. Veamos si tenemos más suerte con la pista griega.

En griego, *lógos* significa palabra, oración, lenguaje, definición, descripción, regla, fórmula y otras cosas más. En todos estos sentidos la usa Aristóteles. En la *Ética Nicomáquea* aparece la expresión *orthòs lógos* (regla correcta), que los escolásticos tradujeron por *recta ratio*. (De hecho, los escolásticos traducían muchas palabras griegas distintas —*diánoia*, *nóesis*, *lógos* y otras— por *ratio*, lo cual no contribuía precisamente a la claridad y univocidad de esta última.) Aristóteles dice que el *orthòs lógos* acerca de estas cosas [de la ética] es la *frónesis*[9]. La *frónesis* es una excelencia *(areté)* que consiste en la disposición a actuar (diríamos hoy) racionalmente. Quien la posee es el *fronimós*. En efecto, «parece propio del *fronimós* el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial [...] sino para vivir bien en general»[10]. En resumen, en Aristóteles *lógos* significa oración, lenguaje o regla, excepto en un par de pasajes de la *Ética Nicomáquea,* en los que significa racionalidad (regla correcta para actuar del modo más conveniente). Pero Muguerza dice que la razón de que él habla no

[8] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, VII.
[9] Aristóteles, *Ethikà Nikomákheia,* 1144 b 28.
[10] Aristóteles, *Ethikà Nikomákheia,* 1140 a 24.

es la prudencia (traducción habitual de *frónesis*). Supongo que tampoco es meramente el lenguaje, pues sonaría raro decir que la extensión universal del lenguaje exige el comunismo libertario.

Para complicar aún más la cosa, Muguerza contrapone frecuentemente la presunta razón monológica a la dialógica. Por eso cita a Lorenzen con mucha mayor frecuencia que a todos los demás lógicos juntos. Paul Lorenzen pretendía que los cálculos lógicos usuales (de la lógica clásica) eran monológicos y carentes de justificación intersubjetiva. A ellos contraponía sus propios diálogos lorenzenianos, en los que un proponente y un oponente argumentaban de acuerdo con reglas dialógicas. Lorenzen presentaba como un gran descubrimiento (a la vez ético y lógico) el que la lógica resultante fuera la intuicionista o constructivista, que era la que él prefería. Pero más tarde su discípulo Kuno Lorenz echó abajo su programa, demostrando que, según qué reglas dialógicas elijamos como base del diálogo formal, lo que obtengamos puede ser tanto la lógica clásica, como la intuicionista, como cualquier otra. A Lorenzen solo le salía la lógica intuicionista de sus diálogos porque inconscientemente ya había puesto reglas intuicionistas como reguladoras de los mismos. Si hubiese puesto otras reglas, le habría salido otra lógica. Por tanto los diálogos de Lorenzen no son sino otra presentación alternativa y equivalente de los usuales cálculos «monológicos». La diferencia entre la monológica y la dialógica es superficial y aparente. La única diferencia seria es la de los contenidos o las reglas. La presentación dialógica es un ardid puramente ornamental, que no toca para nada a la sustancia del tema a tratar.

Muguerza recoge en su recensión mi distinción entre ética teleológica y ética deontológica, aunque no parece sentirse cómodo con ella. Señala que dentro de la ética deontológica habría que establecer otra subdivisión entre las «morales codiciales» y las «éticas sin código», en lo que tiene razón. De todos modos, tampoco conviene exagerar la separación entre la moral codicial cristiana y la ética formal kantiana. Kant mismo dice que ha puesto límites a las pre-

tensiones de la razón teórica, a fin de hacer sitio para la fe. La *Crítica de la Razón Práctica* acaba postulando la existencia de Dios y la inmortalidad del alma como exigencias de su propia teoría. Y, a un corresponsal que alaba esta obra como contribuyendo grandemente a la restauración y purificación de la religión cristiana, Kant le contesta refiriéndose al «Evangelio, ese imperecedero hilo conductor de la verdadera sabiduría, con el cual coincide la especulación perfecta de la razón»[11]. Por otro lado, Muguerza parece pensar que la única ética digna de tal nombre es la deontológica. Por eso me atribuye insensibilidad ética, y dice que «la ética comienza justamente donde acaba la racionalidad práctica». Esto sería muy grave para la ética, si a la postre la moral deontológica resultase ser un mero residuo del pensamiento mítico.

Soy partidario de reconocer a todas las mujeres el derecho a abortar libremente, como he manifestado repetidamente en mis libros y en los medios de comunicación. Pero no creo que obligación ni derecho alguno constituya un mandato divino, una emanación de la misteriosa ley moral universal, o un deber incondicionado. También soy partidario de la libertad de prensa y de la abolición del servicio militar obligatorio, pero me puedo imaginar circunstancias extremas, en las que cambiaría de opinión. En el pasaje citado críticamente por Muguerza, menciono la circunstancia extrema de que la humanidad esté a punto de extinguirse por falta de reproducción. En otras circunstancias extremas (y más próximas a las actuales) lo racional puede ser obligar a los humanes a reproducirse menos de lo que querrían (como en la China actual, según vimos). Soy partidario, como Kant, de no mentir. Pero, a diferencia de Kant, estaría dispuesto a mentir para salvar la vida de un inocente. Soy partidario, como Joan Manuel Serrat y como Kant, de vivir. Pero, a diferencia de Kant, estaría dispuesto a suicidarme, si mi vida se tornase excesivamente desagradable. Lo único que pretendía subrayar con todo esto es que uno, si piensa crítica y no dogmáticamente, tiene que estar siempre dispuesto a repensar y

[11] *Kants Briefwechsel,* XI, p. 10.

eventualmente revisar sus propios principios. Los deberes incondicionados y absolutos solo existen en la religión y en la filosofía idealista alemana. No tienen cabida en una teoría de la racionalidad y sospecho que ni siquiera en una ética razonable.

Tampoco se entiende qué sea eso de tomar a los otros humanes siempre como fines y nunca solo como medios, que sería, según Kant y Muguerza, el principio a priori de la moralidad contenido en la razón pura práctica. En primer lugar, lo que es un fin es la consecución de un cierto estado, no un objeto (como un humán). En segundo lugar, en nuestra vida cotidiana todos nos utilizamos unos a otros como medios, lo cual no tiene nada de inmoral, sino al revés, es la base de la división del trabajo y del progreso económico y social. Cuando tomo un taxi, cuando voy a clase de ruso, cuando pregunto al servicio de información por un teléfono, cuando llevo el coche a la revisión, cuando voy a comer a un restaurante o a cortarme el pelo a una peluquería, estoy utilizando al taxista, al profesor, a la telefonista, al mecánico, al cocinero y al peluquero como medios y no como fines. Otra cosa es que los respete, que no los insulte, que no me vaya sin pagar. Pero tampoco apedreo al taxi ni rompo el teléfono. El que uno use un medio para conseguir sus fines es compatible con que uno sea respetuoso con ese medio. Muchas veces incluso podemos conseguir el mismo fin (por ejemplo, sacar dinero en efectivo de nuestra cuenta corriente) usando como medio indistintamente un hombre (el cajero del banco) o una máquina (el cajero automático). Si no somos unos gamberros, seremos amables con el hombre y cuidadosos con la máquina, y no daremos patadas al uno ni a la otra, pero no entiendo qué podría significar utilizar al cajero (humano o automático) como fin y no solo como medio.

También me parece extraño que Muguerza establezca o acepte una diferencia absolutizada[12] entre *sujeto* y *objeto,* cuando en el lenguaje son términos correlativos y, por tanto, relativos a la situación y al punto de vista. Tampoco entiendo la jerga subsiguiente de

[12] Por ejemplo, en la p. 235 de *Desde la perplejidad* (1990).

«objetualización del sujeto» y semejantes lindezas. Cuando yo miro a mi perro, yo soy el sujeto, y él, el objeto. Cuando mi perro me mira a mí, él es el sujeto, y yo, el objeto. Cuando ambos nos miramos mutuamente, ambos somos a la vez sujeto y objeto. Y cuando ambos dormimos, ninguno de los dos es sujeto ni objeto (a no ser que un tercero a su vez nos mire o piense en nosotros, en cuyo caso pasamos de nuevo a ser «objetualizados»). Yo no veo que esto tenga nada que ver con la ética o con la racionalidad o con la razón.

Muguerza recela de los peligros de la tecnocracia. Hace bien. Pero hay muchos campos de actividad en los que la decisión de la mitad más uno es con frecuencia una decisión desacertada, en el sentido de que no conduce a maximizar el buen funcionamiento del sistema ni, en definitiva, la felicidad de los ciudadanos. En algunos países, el Banco Central dirige la política monetaria con independencia del Parlamento y conforme a criterios técnicos e incluso tecnocráticos, lo que redunda en la estabilidad de la moneda y el crecimiento estable de la economía, mientras que en otros el Parlamento (emanación democrática del pueblo) toma las decisiones correspondientes, sometido a todo tipo de presiones y demagogias, con lo que la moneda experimenta un deterioro constante y la consiguiente inflación repercute negativamente en el nivel de vida de la población. Por eso desde hace varias décadas la mayoría de los países han ido traspasando la administración monetaria a bancos centrales formados por técnicos no elegidos (como la Reserva Federal de Estados Unidos o el Banco Central Europeo). En algunos sitios los pescadores pescan lo que quieren, hasta acabar esquilmando los caladeros, destruyendo las especies y arruinándose a sí mismos. En otros, están obligados a seguir las directrices y limitaciones que les indican los biólogos y ecólogos marinos, y les va mejor. Yo no creo en la democracia como en la Virgen del Pilar, ni como exigencia de la razón pura. Solo soy demócrata porque, como decía Churchill, las alternativas hasta ahora ofrecidas son obviamente peores. El día que compruebe que la chuchucracia contribuye más que la democracia a la felicidad y a la obtención de

los fines (interesados y desinteresados) que yo persigo, me haré chuchúcrata, al menos en la medida en que me comporte racionalmente. Por eso, democracia, tecnocracia e individualismo libertario son alternativas a sopesar y a combinar entre sí para obtener la ensalada que nos haga más creativos y felices, que es de lo que se trata.

Ética kantiana

Lo que menos parece gustarle a Muguerza de la teoría de la racionalidad es que no coincida con la ética kantiana. En Kant hay una separación tajante entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu, cuya compatibilidad con una visión científica del mundo es sumamente dudosa. Además, el criterio formal kantiano da resultados distintos, según las diversas descripciones que demos de la misma acción. La unanimidad moral básica es relativa y, en la medida en que exista, habrá de ser explicada por la contribución de ciertas pautas de conducta a la eficacia biológica de sus portadores y por su posible codificación genética. No somos ángeles ni espíritus puros. Somos organismos que tienen que habérselas con su medio y unos con otros. Pero somos organismos plásticos y solo parcialmente predeterminados; por eso tenemos que tomar decisiones y elegir, y por eso somos constitutivamente morales, como solía recordarnos José Luis López Aranguren. La tarea de aprovechar esa plasticidad para vivir lo mejor posible es la tarea de la racionalidad, compatible y en parte coincidente con la tarea de la moral teleológica individual. Y la articulación de las diversas racionalidades individuales en modos de comportamiento y organización colectiva que maximicen la felicidad de los individuos es la tarea de la moral política o de la política racional. Parece obvio que, incluso si las morales deontológicas absolutas llegasen un día a desaparecer, los humanes tendrían que seguir planteándose los problemas de qué hacer y de cómo vivir, e interrogándose sobre las consecuencias de sus acciones y transacciones.

La principal objeción de fondo que tengo que hacer al tipo de fundamentación kantiana de la ética es que no solo no es (como Muguerza pretende) la única fundamentación posible o respetable, sino que ni siguiera es una fundamentación viable, pues infradetermina la moral y no ofrece respuestas ni soluciones a nuestras preguntas y dilemas morales. Es un formalismo huero y estéril, incapaz de dar de sí más de lo que nosotros previamente introduzcamos en él de contrabando. Las actuales discusiones morales en torno a temas tales como el aborto, la eutanasia, las células madre, el servicio militar, la inmigración, la ingeniería genética, la ecología, el cambio climático, la estabulación abusiva o las corridas de toros difícilmente pueden obtener iluminación alguna de una concepción tan pura, abstrusa y alejada de este mundo como la kantiana y similares.

Kant es el principal adalid de una ética formalista, pura e incontaminada, una ética tan pura y formal que ni siquiera está hecha para el humán, sino para todo «ser racional». El imperativo categórico kantiano, en cualquiera de sus tres versiones, es tan vacío y formal, que cada «ser racional» debe añadirle todos sus prejuicios para poder deducir a partir de él leyes y reglas morales concretas. Esta legislación no será nunca universal, en contra de lo que Kant pretende. De los principios vacíos solo se deducirá lo que cada uno haya añadido como premisas suplementarias tácitas. A la hora de obtener reglas morales concretas en la *Metaphysik der Sitten (Tugendlehre)*, Kant se limita a deducir la moral cristiana tradicional. Así, en el § 6, dedicado al suicidio, «deduce» el resultado sorprendente (para una moral de la autonomía) de que el suicidio está moralmente prohibido y es un crimen. Su argumentación es la siguiente:

> Aniquilar al sujeto de la moralidad en su propia persona equivale a eliminar del mundo, en lo que de él depende, a la moralidad misma según su existencia, que sin embargo es un fin en sí; con lo que disponer de sí mismo como mero medio para su fin arbitrario significa degradar la humanidad en su persona *(homo noumenon)*, a la cual sin

> embargo el humán *(homo phaenomenon)* ha sido confiado para que la conserve.

A pesar de su oscura jerga, esta argumentación solo convencerá a quien ya esté convencido de antemano, es decir, a quien comparta el prejuicio cristiano-kantiano contra la libertad de suicidio. Los griegos clásicos habrían llegado a una conclusión distinta a partir del mismo principio, y no porque fueran menos racionales, sino porque no eran cristianos. Por la misma razón (me imagino) Muguerza debe comulgar aquí más bien con los griegos y conmigo que con su santo patrón de Königsberg.

El capítulo siguiente (el § 7) de la misma obra está dedicado a la lujuria (el placer sexual que no conduce a la procreación), que al parecer también es algo prohibido moralmente.

> Un tal uso (o más bien abuso) contra natura de la sexualidad es una violación del deber para consigo mismo que se opone en máximo grado a la moralidad... [ya que así] el humán renuncia a su personalidad (y la arroja), usando de sí mismo como de un mero medio para la satisfacción de sus instintos animales.

Aquí de nuevo Kant, bajo la apariencia de una deducción en jerga altisonante y oscura, se limita a repetir la moral cristiana pietista que había asimilado de niño. Para este viaje no hacían falta esas alforjas. Y supongo que tampoco esta vez estaría Javier dispuesto a acompañar a su maestro electivo. Precisamente el utilitarismo, tan denostado por Javier como ramplón y superficial, conduciría en estos casos (el del suicidio y el placer sexual no reproductor) a conclusiones morales más razonables y probablemente más acordes con lo que Muguerza y yo pensamos.

No pretendo aquí criticar a Kant. Lo único que pretendo es señalar que seres racionales con prejuicios distintos llegarán a legislaciones morales diferentes a partir del vacío y formal principio moral kantiano. Y seres racionales sin prejuicios no llegarán a legislación moral alguna. En cualquier caso, el programa kantiano es imposible de cumplir, lo cual para Muguerza, que repetidamente

se declara amigo de imposibles y que nos da cita en *Nowhere*, puede no ser grave, pero para mí sí lo es.

Muguerza constantemente repite la doble exigencia kantiana de que cada uno se autodetermine (lo cual dará lugar a que vayamos en direcciones distintas) y de que la determinación sea universal (lo cual implicaría que todos fuéramos en la misma dirección), a pesar de que es consciente de la incompatibilidad de ambas pretensiones. Reconoce

> un par de condiciones [...] necesarias para que sea posible la ética: la pretensión de universalidad y la exigencia de autodeterminación, que son por otra parte expresión ética de las nociones de igualdad y libertad que antes nos ocupaban. Para que sea posible la ética es preciso que esta legisle para todo hombre, y, *a la vez*, que cada hombre sea un legislador. ¿Pero no son acaso antitéticas esas dos condiciones? [...] Y una vez que el sujeto hipotético kantiano ha sido reemplazado por una comunidad de sujetos, el conflicto vuelve a estallar en toda su crudeza; o, mejor dicho, comprobamos que se mantiene intacto[13].

> Esta formulación kantiana, como es obvio, no excluye la posibilidad de que diferentes sujetos puedan querer universalizar máximas de conducta asimismo diferentes e incluso contrapuestas e incompatibles entre sí[14].

> Kant intentó [...] una conciliación, estrechamente dependiente —en rigor, inseparable— de su filosofía trascendental. Pero quienes no aceptan —no aceptamos— esta última [...] tendrán —tendremos— que reconocer sin ambages que la conciliación es peliaguda. En cualquier caso, nos hallamos aquí ante otra tensión de esas que afectan e involucran a la condición humana. [...] ahí tiene usted otra razón de peso para afincarnos en la perplejidad[15].

Varias veces nos dice Muguerza que se instala en esa tensión de la perplejidad. Pero los clásicos consideraban que la perplejidad (el *thaumázein*) es el punto de partida del filosofar, pero no su punto

[13] Ibíd., p. 186.
[14] Ibíd., p. 678.
[15] Ibíd., pp. 687-688.

de llegada, y ni siquiera su camino. Esperemos que Javier no se instale definitivamente en la perplejidad como en una poltrona, y en la tensión como en una hamaca bien tensada.

Racionalidad no es lo mismo que moralidad

En el leguaje ordinario, lo mismo que en el técnico (en la teoría de la decisión racional, en la economía y en las ciencias sociales, en general), las palabras 'racionalidad' y 'ética' (o moralidad) se emplean en contextos distintos y con significados diferentes. La extraña insistencia de Muguerza (y de la ya casi extinta parroquia frankfurtiana) en usar un lenguaje privado que confunde 'ética' y 'racionalidad' está a la base de una gran parte de sus críticas. La pregunta de si me organizo bien para alcanzar mis fines es distinta de la pregunta de hasta qué punto respeto los intereses de los otros. En el sentido usual de las palabras, se puede ser racional sin ser bueno, como se puede ser bueno sin ser guapo, y se puede ser guapo sin estar sano. El ser racional, o bueno, o guapo, o sano, son nociones distintas, compatibles entre sí pero independientes, a pesar de que todas ellas tengan una connotación positiva (en ámbitos diferentes). Desde luego, si yo pudiera elegir, preferiría un lote que incluyera todas esas cualidades positivas de racionalidad, bondad, belleza y salud (algo así como el ideal griego del *kállos kai agathós*), pero eso no me impide, ni impide al lenguaje usual ni al técnico, diferenciar unas nociones de otras. Acusar a los que usan la palabra 'racionalidad' en su sentido habitual (de optimización de la eficacia en la obtención de los fines) de reducirla a razón instrumental es como acusar a los que usan la palabra 'belleza' en su sentido habitual de reducirla a belleza corporal o a los que usan la palabra 'salud' en su sentido habitual de reducirla a salud biológica, además de acusarles también de olvidarse de que las genuinas racionalidad, belleza y salud consisten en la moralidad. Uno puede hablar así, si quiere, y puede citar a Kant y a Platón como precedentes de tal jerga, pero no es esa la manera habitual de hablar en el siglo XXI.

Cuando yo estudiaba el bachillerato en el Colegio de Indautxu, en Bilbao, nuestro profesor de filosofía, un jesuita voluntarioso pero corto de luces, nos decía que, si él dejase de creer en Dios y la religión católica, se dedicaría a robar y a matar, pues la fe en la divinidad era el único fundamento de la moral. Yo le discutía eso, arguyendo que también los ateos, a poco sensatos que fueran, adoptarían fácilmente la convención de no matarse ni robarse entre sí, claramente beneficiosa a la larga. El jesuita no sabía qué responder, por lo que optó por echarme de clase para el resto del curso. Así, cuando tocaba clase de filosofía, los alumnos nos dirigíamos en fila hasta el aula, donde todos entraban, excepto yo, que me quedaba de pie fuera de la puerta durante la clase. A pesar de ello, a final de curso el buen jesuita me dio matrícula en su asignatura. No sé lo que habrá sido de él desde entonces, pero estoy convencido de que, aunque haya colgado los hábitos y perdido la fe, no por eso se habrá dedicado al robo y al homicidio.

Desde luego, Muguerza no es jesuita y nunca me ha echado de clase; al revés, siempre me ha ayudado y ha mostrado ser un buen amigo. Sin embargo, su insistencia en que la fe en el deber ser y en la «razón práctica» kantiana es el único fundamento de la moral, y que fuera de ella solo cabe la amoralidad y el irracionalismo, no deja de recordarme —salvadas las enormes distancias— la actitud del jesuita bilbaíno.

Nuestro común maestro Aranguren iniciaba siempre sus cursos de ética insistiendo en la noción para él fundamental de moral como estructura, con lo que se refería al hecho de que el humán (hombre o mujer) no tiene su conducta unívocamente determinada por los estímulos que recibe, por lo que constantemente tiene que elegir y tomar decisiones. Por eso, el humán es constitutivamente moral, no puede por menos de ser moral, y para ello no necesita ser kantiano ni deontólogo ni creer en un supuesto deber ser. Replicando a Muguerza como antaño al jesuita de Indautxu, le diría que, aun sin creer en Kant, humanes sensatos fácilmente se pondrían de acuerdo en cosas tan elementales como no matarse, ni robarse, ni raptarse, ni violarse, ni mutilarse entre sí, no por senti-

do del deber, sino por dos motivos mucho más poderosos: (1) por la consciencia racional de que así es como mejor salvaguardarían sus propios intereses individuales, evitando el dilema del prisionero en que los sumiría la decisión contraria; y (2) porque sus sentimientos de compasión se verían gravemente heridos por la realización de dichos actos. Esta combinación de racionalidad y buenos sentimientos es mucho más potente y universal que la fantasmagórica creencia en una razón pura, en un sujeto moral trascendental, en un reino de los fines, en una comunión de los santos o en una comunidad ideal de comunicación y diálogo. En cualquier caso, no pretendo aquí despachar de un plumazo la rica y compleja problemática de la ética. Lo único que señalo es que el enfoque kantiano de Muguerza y el enfoque teológico del jesuita no son los únicos posibles, y que el agnosticismo mío y de tantos otros al respecto no nos arroja fuera de la ética ni muestra que seamos ciegos o insensibles ante los problemas morales.

El que racionalidad y moralidad y salud sean nociones distintas no significa que no tengan nada que ver entre sí. Obviamente todas ellas están interrelacionadas con la buena vida, por ejemplo. El problema genérico es: ¿Qué hacer? ¿Cómo vivir? En la medida en que tenga preferencias y fines, se plantea el tema de la racionalidad. En la medida en que el respeto de los intereses de los demás sea una restricción asumida por mí, se plantea el tema de la moralidad. En la medida en que la salud sea uno de mis fines o de los intereses ajenos, se plantea el tema de la salud. Y en la medida en que la salud, por ejemplo, sea un fin común de muchos y un interés a respetar en todos, se plantea el tema de racionalidad colectiva de cómo conseguirlo. La erradicación de la viruela en el mundo ha sido un gran triunfo de la racionalidad práctica colectiva. La expansión del sida, un gran fracaso. También la paz es un fin de muchos y un interés de casi todos. Por eso se plantea el tema de racionalidad colectiva de cómo asegurarla. La paz y la apertura de fronteras entre Francia y Alemania, y en general entre todos los países de la Unión Europea, constituyen un triunfo de la racionalidad práctica. La situación de guerra latente y las fronteras selladas entre Israel y sus

vecinos árabes, así como las diversas guerras de Iraq, son un fracaso de la racionalidad práctica. Multiplicar tales éxitos y reducir tales fracasos es una tarea en la que todos los humanes sensatos podemos llegar a cooperar, con independencia de que unos sientan la llamada del deber ser y otros no.

Se atribuye a Javier la pregunta retórica de «¿para qué sirve la razón, si no es para dársela a los amigos?». En el lenguaje ordinario, la expresión «darle la razón a alguien» significa mostrarse convencido por sus argumentos. A mí no me convencen los argumentos de Javier a favor de la ética kantiana. Por eso no puedo darle la razón. Espero que no lo malinterprete como síntoma de falta de amistad, sino que lo interprete como prenda de amistad activa y dialogante, que incluye el esfuerzo cooperativo —y por tanto crítico— en busca de la claridad de las ideas y la verdad de las opiniones (no del consenso, claro, que es más bien cosa de marrullería política). Como él mismo señala, la polémica es «la manera por excelencia de conversar con alguien sobre filosofía, además de constituir [...] el mejor homenaje que un filósofo puede rendir a otro»[16].

[16] Ibíd., p. 215.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERT, Hans: *Traktat über kritische Vernunft,* Tübinga, J. C. B. Mohr, 1968.

ARROW, Kenneth: *Social Choice and Individual Values* (2.ª ed.), Yale University Press, 1963.

AUSTIN, John L.: *How to do Things with Words,* Oxford, Clarendon Press, 1962.

BARROW, John, y Frank TIPLER: *The Anthropic Cosmological Principle,* Oxford, Clarendon Press, 1986.

BENNETT, Jonathan: *Rationality: An essay towards analysis,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964.

BERGSTRÖM, Lars: *The Alternatives and Consequences of Actions,* Estocolmo, Almquist & Wiksell, 1966.

BRATMAN, Michael: *Intention, Plans and Practical Reason,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987.

—: «Practical reasoning and acceptance in a context», *Mind,* vol. 101 (1992), pp. 1-15.

CAPLAN, Bryan: *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies,* Princeton University Press, 2007.

CASTAÑEDA, Héctor-Neri: *Thinking and Doing,* Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1975.

CHERNOFF, Herman, y Moses LINCOLN: *Elementary Decision Theory,* John Wiley & Sons, Inc., 1959 [Nueva York, Reprinted by Dover, 1986].

COHEN, Jonathan: *Acceptance and Belief,* Oxford University Press, 1994.

COLLINS, Harry, y Martin KUSCH: *The Shape of Actions: What Humans and Machines Can Do,* The MIT Press, 1999.

DANTO, Arthur C.: *Analytical Philosophy of Action,* Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

DASCAL, Marcelo: «La arrogancia de la razón», *Isegoría,* 2 (1990), pp. 75-103.

DAVIDSON, Donald: *Essays on Actions and Events,* Oxford, Clarendon Press, 1980.

DAVIS, Morton: *The Art of Decision-Making,* Springer-Verlag, 1986.

ELLIS, Brian: *Rational Belief Systems,* Oxford, Blackwell, 1979.

ELSTER, Jon: *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality,* Cambridge University Press, 1979. [Traducción española: *Ulises desatado,* Gedisa.]

—: *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality,* Cambridge University Press, 1983.

—: *Emotion, Addiction, and Human Behavior,* The MIT Press, 1999.

—: *Solomonic Judgements: Studies in the Limitations of Rationality,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989. [Traducción española: *Juicios salomónicos: Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión,* Gedisa.]

FEIWEL, G. (ed.): *Arrow and the Ascent of Modern Economic Theory,* Macmillan Press, 1987.

FOLEY, Richard: «Rationality, belief and commitment», *Synthese,* vol. 89 (1991), pp. 365-392.

FOLLESDAL, Dagfinn, Lars WALLOE y Jon ELSTER: *Rationale Argumentation: Ein Grundkursus in Argumentations- und Wissenschaftstheorie,* Berlín, Walter de Gruyter, 1988.

FRENCH, Simon: *Decision Theory: An Introduction to the Mathematics of Rationality,* Chichester, Ellis Horwood Ltd., 1988.

FRIED, Charles: *An Anatomy of Values,* Harvard University Press, 1970.

GÄRDENFORS, Peter, y Nils-Eric SAHLIN (ed.): *Decision, Probability and Utility,* Cambridge University Press, 1988.

GRIFFIN, James: *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance,* Oxford, Clarendon Press, 1986.

HOLLIS, Martin, y Steven LUKES (eds.): *Rationality and Relativism,* Oxford, Basil Blackwel, 1982.

HOLLIS, Martin, y Edward NELL: *Rational Economic Man: A Philosophical Critique of Neo-Classical Economics,* Cambridge University Press, 1975.

HORWICH, Paul: «On the nature and norms of theoretical commitment», *Philosophy of Science,* 58 (1991), pp. 1-14.

JEFFREY, Richard: *The Logic of Decision* (2.ª ed.), University of Chicago Press, 1983.

JUARRERO, Alicia: *Dynamics in Action: Intentional Behavior as a Complex System,* The MIT Press, 1999.

KREPS, David: *A Course in Microeconomic Theory,* Nueva York, Harvester Wheatsheaf, 1990.

LIGHTMAN, Alan, y Roberta BRAWER: *Origins,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

LOMBARD, Lawrence: *Events: A Metaphysical Study,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1986.

LUCE, Duncan, y Howard RAIFFA: *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey,* Nueva York, John Wiley & Sons, 1957.

MELE, Alfred (ed.): *The Philosophy of Action,* Oxford University Press, 1997.

—, y Piers RAWLING: *The Oxford Handbook of Rationality,* Oxford University Press, 2003.

MERTON, Robert K.: *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations,* Chicago, IL, University of Chicago Press, 1973. Incluye «The Normative Structure of Science» (1942).

MOSER, Paul (ed.): *Rationality in action,* Cambridge University Press, 1990, 494 p.

MOSTERÍN, Jesús: «El concepto de racionalidad», *Teorema* III (1973), pp. 455-479.

—: «La incompleta racionalidad», *Teorema* VII (1977), pp. 55-87.

—: *Grandes temas de la filosofía actual,* Barcelona, Salvat, 1981.

—: «Creer y saber», *Diánoia* (1978), 24, pp. 128-154.

—: «Muguerza sobre la racionalidad», *Arbor,* CXXV (1986), n.º 490, pp. 29-35.

—: *Racionalidad y acción humana* (2.ª ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1987.

—: «Epítome sobre racionalidad», *Theoría* (1992), VII A, pp. 57-62.

—: «Dos notas sobre la racionalidad», en E. Garzón y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura: En torno a la obra de Luis Villoro,* México, UNAM, 1993, pp. 87-94.

—: «Acceptance Without Belief», *Manuscrito, Revista Internacional de Filosofía* (Brasil), vol. XXV (2002), pp. 313-335.

—: *Epistemología y racionalidad* (2.ª ed.), Lima, Universidad IGDLV, 2002.

—: *Ciencia viva: Reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo* (2.ª ed.), Madrid, Espasa, 2006.

—: *La naturaleza humana,* Madrid, Espasa, 2006. Edición de bolsillo en 2008.

—: *La cultura de la libertad,* Madrid, Espasa, 2008.

MOSTERÍN, Jesús: *La cultura humana,* Madrid, Espasa, 2008.
—: «La universalidad de la racionalidad científica», México, en prensa.
—, y Roberto TORRETTI: *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia,* Madrid, Alianza Editorial, 2002.
MUGUERZA, Javier: «Humán, demasiado humán; o la astucia de la razón instrumental», *Arbor,* CXXV (1986), n.º 490, pp. 9-28. [Reimpreso en Javier Muguerza, *Desde la perplejidad* (1990), pp. 505-521.]
—: *Desde la perplejidad,* Madrid y México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
NOZICK, Robert: *The Nature of Rationality,* Princeton University Press, 1993.
ORNSTEIN, Robert, y David SOBEL (1987): *The Healing Brain,* Nueva York, Simon and Schuster.
ORTEGA Y GASSET, José: *Ideas y creencias,* Buenos Aires, Espasa, 1940.
PRICE, Henry: «Some considerations about belief», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. 35 (1934).
PRICHARD, H. A.: *Moral Obligation,* Oxford, Clarence Press, 1949.
RAWLS, John: *A Theory of Justice,* Oxford University Press, 1972.
SAVAGE, Leonard: *The Foundations of Statistics* (2.ª ed.), Nueva York, Dover, 1972.
SCHWARTZ, Thomas: *The Logic of Collective Choice,* Columbia University Press, 1986.
SEARLE, John R.: *Speech Acts,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
—: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge University Press, 1983.
—: *Rationality in Action,* The MIT Press, 2001.
SIMON, Herbert: *Models of Bounded Rationality: Empirically Grounded Economic Reason,* The MIT Press, 1997.
SUZUMURA, Kotaro: *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare,* Cambridge University Press, 1983.
THOMSON, Garrett: *Needs,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.
VAN FRAASSEN, Bas: *The Scientific Image,* Oxford, Clarendon Press, 1980.
VEENHOVEN, Ruut: *Conditions of Happiness,* Reidel Publishing Co., 1984.
VILLORO, Luis: «Conocer y saber», *Crítica* (1970), n.º 10, pp. 75-95.
—: *Creer, saber, conocer,* México, Siglo XXI Editores, 1982.
VON NEUMANN, John, y Oskar MORGENSTERN: *Theory of Games and Economic Behavior,* Princeton University Press, 1944. [Edición comentada de aniversario en 2004.]
VON WRIGHT, Georg H.: *Norm and Action: A Logical Inquiry,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.

VON WRIGHT, Georg H.: *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action,* Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1972.

ZAGARE, Frank: *Game Theory: Concepts and Applications,* Beverly Hills, Sage Publications, 1984.

ZAMORA BONILLA, Jesús: *Ciencia pública - ciencia privada: Reflexiones sobre la producción del saber científico,* México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

—: «Mosterín o de la razón», México, en prensa.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

Jesús Mosterín

LO MEJOR POSIBLE
RACIONALIDAD Y ACCIÓN HUMANA

¿Cómo vivir? Lo mejor posible. La estrategia para conseguirlo es la racionalidad. La racionalidad es una forma de optimización realista y factible que no promete el éxito seguro, ni la salvación, ni un mundo feliz, pero que ha ido ganando atractivo como la mejor guía de que disponemos para la solución de nuestros problemas. En el presente libro, el filósofo Jesús Mosterín dilucida el concepto de racionalidad y otros afines desde un enfoque próximo a las preocupaciones y dilemas cotidianos de los agentes, ofreciendo así un puente entre los problemas de la vida real y las técnicas formalizadas de la teoría matemática de la decisión racional. Este análisis involucra varios de los temas centrales de la filosofía: la creencia y el conocimiento, la intención y la acción, los fines y los medios, la teoría y la praxis. Combinando la claridad con el rigor y la precisión conceptual, este libro incorpora y desarrolla el contenido de *Racionalidad y acción humana* (1978), la obra clásica del pensamiento analítico en lengua española, que aquí alcanza su versión definitiva.

ACCESO ABIERTO

ISBN: 978-84-206-8206-8

3492347

Alianza Editorial